Lucien Cerfaux “Influence des mystères sur
le judaisme alexandrin avant Philon” in
Le Muséon: Revue d'études orientales, XXXV, (1924)

p.1/29:

Philon est souvent à l'honneur. D'aussi distingués connaisseurs que Ziegert, Bréhier et Leisegang lui attribuent en particulier le mérite d'avoir exprimé les enseignements de la religion juive en langage «mystérieux», et d'être ainsi l'initiateur d'un mouvement religieux gros de conséquences (1). D'autre part, je ne sais que Reitzenstein qui ait ébranlé une réputation si solidement établie : il a fait voir des traces assez apparentes d'influences hermétiques, dès la fin du second siècle avant notre ère, sur l'historien juif Artapan, et prétendu que Philon, tout en restant hors pair de par son talent et le sérieux de sa formation philosophique, n'est qu'une unité dans un groupe d'écrivains soumis aux influences de la mystique gréco-égyptienne : Artapan, les théurges à qui nous devons les recettes magiques, les théologiens de la littérature hermétique (2).

Bien que nous doutions que Philon soit si original en l'affaire d'avoir introduit le vocabulaire et des idées «mystérieuses dans le Judaïsme,

(1) Cette tentative, écrivait Ziegert, est et reste son mérite pour tous les temps. Il a été le premier à tenter de transporter dans la religion juive les conceptions mystérieuses antiques et de lui donner ainsi une direction nouvelle ... » (ZIEGERT: Ueber die Ansätze zu einer Mysterienlehre aufgebaut auf den antiken Mysterien bei Philo Judäus, dans Theol. Stud. und Krit., 1894, p. 724). Cf. E. BRÉHIER: Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, Paris, 1908, p. 248; H. LEISEGANG: Pneuma Hagion, Leipzig, 1922, pp. 54 s.
(2) R. REITZENSTEIN: Poimandres, Leipzig, 1904, p. 188. Dans une autre direction, Bousset (Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom, Göttingen, 1915, pp. 1-154) a montré les accointances de Philon avec une école de philosophes et d'exégètes juifs qui le précède et le forme. On en revient ainsi à peu près à la position des anciens, et surtout de Dähne.

Translation

p.1/29:

Philo Judaeus (c.25 BC-50 AD) is often honored. Distinguished scholars such as Paul Ziegert, Emile Bréhier and Hans Leisegang credit him especially for having expressed teachings of Jewish religion in "mystic" terminology, and of thus being the initiator of a religious movement with far-reaching consequence (1). Alternately, I know of no one save Richard Reitzenstein who has disturbed a reputation so firmly established: as early as the end of the 2nd C BC (with Jewish historian Artapanus of Alexandria), he has shown quite apparent traces of Hermetic influences and claimed that Philo, while still outstanding in talent and in the gravity of his philosophical training, is but one among a group of writers subject to influences of Graeco-Egyptian mysticism: Artapanus, theurgists to whom we owe the Magical Formulae, and theologians of the Hermetic literature (2).

Though we doubt Philo is so original in this matter of introducing ‘mystical’ vocabulary and ideas into Judaism, we are not writing to

(1) This attempt, wrote Ziegert, is and will remain his merit for all time. He was the first to attempt to transport into Jewish religion the ancient Mystery concepts and thus to give it a new direction..." (ZIEGERT: „Über Ansätze zu einer Mysterienlehre aufgebaut auf den antiken Mysterien bei Philo Judaeus,“ in Theologische Studien und Kritiken LXVII [1894], p.724). Cf. E. BRÉHIER: Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, Paris [1908], p.248; H. Leisegang: Pneuma Hagion, Leipzig [1922], pp.54f
(2) R. REITZENSTEIN: Poimandres, Leipzig [1904], p.188: „But even here we may emphasize the authors of Hermetic writings are {Philo’s} colleagues, … lowly comrades of the same class.“ In another direction, Wilhelm Bousset (Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom, Göttingen [1915], pp.1-154) has shown Philo's connections with a school of Jewish philosophers and exegetes which preceded and formed him. This returns us to the position of former scholars, especially of August Ferdinand Dähne {in Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie Vol. 1-2, [1834].}

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.2/30:

nous n'écrivons point pour élucider cette question. En fait, nous nourrissons l'espoir de jalonner la route qui mène à la mystique philonienne, mais nous entendons nous occuper avant tout des premiers écrivains d'Alexandrie dans leurs relations avec le «Mystère».

Dès les origines de la colonie alexandrine, celle-ci s'était trouvée sous la mouvance des cultes de mystères. Nous comprenons ici sous ce nom les cultes d'Isis et de Dionysos, le mystère éleusinien et la littérature orphique, en un mot des centres mieux connus d'idées «mystérieuses»; nous ne pouvons trop songer à établir des comparaisons sur la poussière mystique impalpable qui s'échappe des sanctuaires; d'un autre côté, la mystique philosophique dont Posidonius serait le meilleur représentant nous paraît être un phénomène plus tardif, exerçant son action sur Philon, mais non sur les Alexandrins primitifs. Fixant donc nos yeux sur les commencements de la religion hellénistique, il nous semble qu'un groupe important d'écrivains populaires antéphiloniens s'exercent à plier la religion juive aux formules à la mode en la présentant sous les espèces d'un “Mystère” . Nous voudrions essayer de rendre à cette équipe de travailleurs, modestes, mais intéressants, un peu de consistance, et de retrouver quelques-unes de leurs méthodes, ou leurs thèmes à propagande.

Pour connaître le milieu où évolue le Judaïsme alexandrin primitif, il faut avant tout se rappeler quelle fut, à Alexandrie, la vogue des Mystères.

Le premier des Lagides, cherchant une divinité poliade qui ravirait le cœur des Hellènes aussi bien que celui des Egyptiens, consacra Alexandrie à Dionysos-Sérapis. Ce fut simple et adroit. Dionysos fêtait alors ses triomphes sur les vieilles divinités de l'Olympe (1), et Sérapis héritait de la puissance d'Osiris, celui-ci, non plus qu'Isis,

(1) Cf. PERDRIZET: Le fragment de Satyros sur les dèmes d'Alexandrie, dans Revue des Etudes anciennes, XII, 1910, p. 245.

Translation

p.2/30:

elucidate this question. In fact, we hope to trace the route leading to Philonic mysticism, but we aspire above all to focus on the first Alexandrian writers in their relations with the ‘Mystery’.

From the beginnings of the Alexandrian colony, it had been under the influence of ‘Mystery cults’. By this term, we mean the cults of Isis and Dionysus, the Eleusinian Mystery and Orphic literature: in a word, the better known centers of ‘mystical’ ideas. We cannot dwell on drawing comparisons with impalpable mystical residue escaping the sanctuaries. Alternately, philosophical mysticism (of which Posidonius would be the best representative) would to be a later phenomenon, exerting some influence on Philo but not upon primitive Alexandrians. Therefore, fixing our sights instead upon the beginnings of Hellenistic religion, it seems an important group of popular pre-Philonic writers exercised themselves in moulding Jewish religion to fashionable formulas by presenting Judaism under the guise of a ‘Mystery’. We would like to try to give this limited yet interesting team of workers some coherence and to rediscover a few of their methods or their propaganda themes.

To understand the environment where primitive Alexandrian Judaism evolved, it is quite necessary to recall this vogue for the Mysteries in Alexandria itself.

The first of the Lagides, seeking a poliad {patron or tutelary} deity who would capture the hearts of Hellenes as well as Egyptians, consecrated Alexandria to Dionysus-Serapis. This was simple and skillful. Dionysos celebrated his triumphs over the old Olympian deities (1), and Serapis inherited the power of Osiris, this one, not more than Isis, his consort,

(1) Cf. PERDRIZET: Le fragment de Satyros sur les dèmes d'Alexandrie, dans Revue des Etudes anciennes, XII, 1910, p.245.

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.3/31:

sa parèdre, n'ayant rien perdu de son antique renommée. Il était facile de faire converger les deux séries d'hommages: Hérodote lui-même avait identifié Osiris à Dionysos, comme Isis à Déméter.

D'après une donnée de Plutarque, Manéthon, prêtre d'Héliopolis, et Timothée, un Eumolpide d'Eleusis, collaborèrent pour établir le rituel du culte officiel d'Alexandrie : c'est dire que le vieux mystère égyptien dut s'accommoder aux exigences du goût plus raffiné des Grecs, et imiter les rites d'Eleusis.

La dévotion des successeurs de Ptolémée Lagi envers Dionysos alla toujours croissant, jusqu'au moment où la piété dionysiaque de Ptolémée IV Philopator, à la fin du troisième siècle, dépassa toutes les bornes. Un édit du même Philopator, publié naguère par Schubart (1), nous permet maintenant d'affirmer que l'engouement du monarque était à l'unisson de celui de son peuple. Pendant qu'Alexandrie célébrait Dionysos-Sérapis, une épidémie de mystères bachiques, d'un caractère extatique très marqué, parcourait l'Egypte (2). Dans les nomes les plus modestes, des prêtres sans mandat accomplissaient des rites d'initiation venus on ne sait d'où, mixture indéfinissable du vieux mystère orgiaque avec les éléments égyptiens et orientaux qu'il s'assimilait sur sa route au point que le roi et ses conseillers se résolurent à mettre un peu d'ordre dans cette anarchie religieuse.

A la même époque encore, les communautés orphiques, soutenues par les philosophes pythagoriciens, menaient une propagande active autour de leur genre de vie (Ὀρφικος βίος), de leurs rites de purification, de leurs cérémonies et de leurs écrits mystérieux,

(1) Amtliche Berichte aus den Kgl. Kunstsammlungen, XXXVIII, 7.
(2) Reitzenstein relève justement la grande analogie qui existe entre la situation de l'Egypte et le scandale des Bacchanales de 186, en Italie. (R. REITZENSTEIN ; Die Hellenistischen Mysterienreligionen2, Berlin, 1920, pp.96 s.).

Translation

p.3/31:

having lost nothing of their former glory. It was simple to make the two series of tributes converge: Herodotus himself had identified Osiris with Dionysus, like Isis with Demeter.

According to a statement by Plutarch, Manetho (priest of Heliopolis) and Timotheus (hierophant of Eleusis) collaborated to establish the official cult ritual at Alexandria: that is to say, the old Egyptian mystery had to acommodate requirements of the Greeks’ more refined taste, and to imitate rites of Eleusis.

After Ptolemy I Soter, his successors’ devotion to Dionysus was ever increasing until the moment when, right at the end of the 3rd C. BC, Dionysian piety under Ptolemy IV Philopator trangressed all limits. An edict of the same Philopator, published by Wilhelm Schubart (1), allows us now to affirm that the monarch’s infatuation was in tandem with that of his people. While Alexandria was celebrating Dionysus-Serapis, an epidemic of Bacchic mysteries of a very marked ecstatic character was sweeping through Egypt (2). In even the smallest nomes, priests without authority carried out initiation rites which came from unknown quarters, an indefinable mixture of the old orgiastic mystery together with Egyptian and Oriental elements assimilated along the way, to the point where the Pharoah and his advisors resolved to put some order into this religious anarchy.

At the same time, supported by Pythagorean philosophers, Orphic communities were still actively propagating their way of life (Ὀρφικος βίος), their purification rites, ceremonies and Mystery writings, and

(1) W. Schubart, “Ägyptische Abteilung (Papyrussammlung): Ptolemaios Philopator und Dionysos,” Amtliche Berichte aus den Königlichen Kunstsammlungen, Vol.38.7 [1917], p.189-.
(2) Reitzenstein rightly raises a significant analogy which exists between the Egyptian situation and the Italian scandal of the Bacchanalia Affair, 186 BC. (R. REITZENSTEIN; Die Hellenistischen Mysterienreligionen, 2nd Ed., Berlin, 1920, pp.96 f.).

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.4/32:

et essayaient, elles aussi, de drainer à leur profit la popularité de Dionysos-Osiris. L'orphisme était une sorte de théologie ou de théosophie dionysiaque; ses mystères plus graves s'imposaient sans doute davantage à l'attention des Juifs alexandrins.

Une littérature juive naquit dans ce milieu, avec le dessein très marqué de frayer sa voie au peuple juif et à sa religion. Pouvait-on ne rien emprunter aux préoccupations d'une époque pour laquelle la marque divine apposée sur une religion consistait dans l'antiquité de sa révélation, et le secret solennel et redoutable avec lequel elle se transmettait aux bienheureux initiés?

Nous commencerons par examiner plus attentivement quelques documents alexandrins qui nous paraissent présenter, du point de vue qui nous occupe ici, un intérêt spécial. Cela fait, nous serons préparés à mieux entendre la langue du Mystère juif, et pourrons espérer retrouver quelques thèmes par où la propagande alexandrine, pour atteindre son public, s'est transportée sur le terrain "mystérieux„.

I. PASSAGE DE LA LETTRE d'Aristée.

C'est en voulant pénétrer quelques lignes de la lettre d'Aristée, énigmatiques peut-être, en tout cas inexactement rendues par les traductions, que nous avons été amené à nous formuler l'hypothèse d'une influence mystérieuse assez déterminée sur la théologie antéphilonienne.

Tout le monde admet désormais que l'écrit où le soi-disant Aristée, officier de Ptolémée II Philadelphe, raconte l'entreprise de la rédaction des LXX, constitue un faux littéraire et a pour auteur un Juif qui veut

Translation

p.4/32:

also trying to divert the popularity of Dionysus-Osiris to their own benefit. Orphism was a kind of Dionysian theology or theosophy; its more serious mysteries undoubtedly attracted the attention of Alexandrian Jews.

In this milieu, a Jewish literature was born with the very marked intention of making way for the Jewish people and their religion. Could nothing be borrowed from preoccupations of an epoch for which the divine brand affixed to a religion consisted in the antiquity of its revelation, and to the solemn and formidable secrecy with which this was transmitted to its blessed initiates?

We will begin by taking a closer look at a few Alexandrian documents which from our point of view we feel are of special interest. Once done, we will be prepared to better hear the language of the Jewish Mystery, and we can hope to discover some of the themes by which Alexandrian propaganda, to reach its public, was transported to the ‘mystic’ terrain.

I. Letter of Aristeas: Key Passage

In wishing to penetrate some lines of the letter of Aristeas – enigmatic perhaps, in any case inaccurately rendered by translations – we came to formulate the hypothesis of a rather determined mystical influence on the ante-Philonic theology.

There is consensus regarding that writing by so-called Aristeas, officer of Ptolemy II Philadelphus (281-246 BC), which recounts the endeavor to redact the Septaguint: it constitutes a literary forgery whose author was a

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.5/33:

en imposer aux Grecs et rehausser la valeur de ses livres sacrés. L'ouvrage, vraisemblablement, remonte au second siècle avant notre ère (1).

Démétrius de Phalère, le bibliothécaire royal, et Ptolémée Philadelphe d'après le récit d'Aristée-se sont mis d'accord pour déposer dans la bibliothèque d'Alexandrie un exemplaire de la Loi juive; il y faut évidemment le consentement et l'aide efficace du grand-prêtre Eléazar de Jérusalem. Aristée serait intervenu à ce moment: le roi, aurait-il dit en substance, serait très mal venu de demander à Jérusalem un manuscrit de la Bible et des traducteurs, alors qu'il détient en servitude, dans ses états, un grand nombre de Juifs. “Sois donc, aurait-il ajouté, un souverain accompli et magnanime; libère ces malheureux, car, suivant ce que je suis parvenu à découvrir, le Dieu qui leur a donné la Loi fait prospérer ton gouvernement,, (κατευθύνοντός σου τὴν βασιλείαν τοῦ τεθεικότος αὐτοῖς θεοῦ τὸν νόμον, καθὼς περιείργασμαι) (3).

On tombe d'abord en arrêt devant une phrase pareille. Malgré l'avis contraire de Wendland (3), il ne peut subsister aucun doute que l'incise καθώς περιείργασμαι se rapporte au verbe du génitif absolu κατευθύνοντος, et non à τεθεικότος. Ce qu'Aristée a découvert, un point important de la doctrine des Juifs, selon toute vraisemblance,

(1) Schürer (Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, III', Leipzig, 1909, pp. 611 s.) retient la date de 200 avant J.-C.; Willrich, avec Grätz, descendent jusqu'aux temps de Tibère. Les dates intermédiaires ont toute chance d'être les bonnes d'après Wendland (dans E. Kautzsch: Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, II, Tübingen, 1900, p. 3) la lettre aurait été écrite entre 96 et 63 av. J.-C. ; pour Thackeray (dans : The Jew. Quart. Rev., XV, 1903, pp. 339 s.), la date de Schürer est trop haute, celle de Wendland trop basse.

(2) § 15. Nous citons d'après l'édition de Thackeray (dans SWETE: Introduction to the Old Testament in Greek, Cambridge, 1902, 519 ss.)

(3) Dans la traduction du manuel de KAUTZSCH: Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T., p. 6. THACKERAY (The Jew. Quart. Rev., XV, 1903, p. 344) traduit comme nous l'avons fait. Cfr. P. VoLz: Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, Tübingen, 1902, pp. 302 s. Paraphrase dans JOSÈPHE: Antiq. Jud., XII, 2, 2.

Translation

p.5/33:

Jew wishing to impose upon Greeks and elevate the estimation of his sacred books. This work probably dates from the 2nd C. BCE (1).

According to Aristeas' account, Demetrius of Phalerus (the Royal Librarian) and Ptolemy Philadelphus agreed to deposit a copy of the Jewish Law in the Library of Alexandria; the consent and effective help of High Priest Eleazar of Jerusalem (c. 260–245 BC) were obviously required. Aristeas would have intervened at this point: basically, he says Pharoah would be quite ill-advised to request a Torah manuscript and for translators from Jerusalem while he yet holds a great number of Jews in bondage thoughout his possessions. Aristeas is said to have added: “Be therefore an accomplished and magnanimous sovereign: free these unfortunates. *For according to what I have come to discover, the God who gave them the Law makes your own government prosper*” (Greek: “He who guides you aright in the Kingdom is the God who for themselves has laid down the Law, according to what I have discovered painstakingly”) (3).

Faced with such a statement, we come at first to a standstill. Despite Wendland's opinion to the contrary (3), there can be no doubt that the incisal “καθώς περιείργασμαι” refers to the absolute genitive verb κατευθύνοντος, not to τεθεικότος. What Aristaeus has discovered, and in all likelihood an important point of Jewish doctrine, is that their God

(1) Schürer (Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Vol.3, 2nd Edition, Leipzig, 1909, pp.611 f.) retains the date 200 BC; Willrich, with Grätz, bring it down to Tiberius’ day {c.35 AD}. According to Wendland (in E. Kautzsch: Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, II, Tübingen, 1900, p. 3), intermediate dates are likely to be correct: the letter would have been written between 96 and 63 BC; for Thackeray (in: The Jew. Quart. Rev., XV, 1903, pp. 339 f.), Schürer's date is too old, Wendland's too recent.

(2) § 15. We quote from Thackeray's edition (in SWETE: Introduction to the Old Testament in Greek, Cambridge, 1902, 519ff.)

(3) In the translation of KAUTZSCH: Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T., p.6. THACKERAY (The Jew. Quart. Rev., XV, 1903, p.344) translates as we have here. Cfr. P. Volz: Jüdische Eschatologie Von Daniel Bis Akiba, Tübingen, 1902, pp. 302ff. Paraphrase in Josephus, *The Antiquities of the Jews,* 12.2.2.

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.6/34:

c'est que leur Dieu exerce sa souveraineté sur les états de Ptolémée, et que celui-ci lui doit ses succès. On insinue même que Philadelphe, par reconnaissance, ou par intérêt, devrait suivre une politique de bienveillance à l'égard des Juifs.

La lettre continue dans le même ton: "En effet, ceux-ci (les Juifs) servent le Dieu gouverneur et créateur de tout, celui que tous servent, et nous aussi, ô roi, bien que nous lui donnions d'autres noms, Zeus et Dis; mais les Anciens avaient eu raison d'enseigner que ce même Dieu, par qui tout est vivifié et se fait, gouverne tout souverainement, (τὸν γὰρ πάντων ἐπόπτην καὶ κτίστην θεὸν οὗτοι σέβοντα, ὃν καὶ πάντες, ἡμεῖς δέ, βασιλεῦ (1), προσονομάζοντες ἑτέρως Ζῆνα καὶ Δία· τοῦτο δ᾽ οὐκ ἀνοικείως οἱ πρῶτοι διεσήμαναν, δι᾽ ὃν ζωοποιοῦνται τὰ πάντα καὶ γίνεται, τοῦτον ἁπάντων ἡγεῖσθαί τε καὶ κυριεύειν.) (3)

On compare ici deux notions de la divinité, celle des Juifs et celle des païens. Les Juifs naturellement reçoivent la palme: leur religion est la meilleure, parce qu'ils reconnaissent Dieu comme gouverneur du monde. La notion de la souveraineté divine est donc primordiale et essentielle; c'est la pierre de touche qui montre où se trouve la vérité. Les anciens — sans doute les sages de l'âge d'or, un Orphée, un Homère peut-être aussi — possédaient cette notion; les Juifs l'ont conservée et se rattachent ainsi à la tradition la plus vénérable, tandis que les païens, tout en servant au fond le même Dieu, le connais sent moins bien. Cette infériorité ressort même des noms divins dont ils se servent. Les païens désignent Dieu, en effet, par deux noms, Zeus et Dis, desquels, suivant l'étymologie stoïcienne courante, Aristée sait nous dire qu'ils marquent l'activité vivificatrice et créatrice (3); mais

(1) Var. ὦ βασιλεῦ au lieu de ἡμεῖς δέ, βασιλεῦ.
(2) § 16.
(3) Zeus est censé dériver de Ζῆν, et Δία fait songer à la préposition διὰ, marquant l'origine.

Translation

p.6/34:

exercises His Sovereignty over Ptolemy's states, and that Ptolemy owes his successes to him. It is further insinuated that, either by recognition or interest, Philadelphus, should follow a policy of benevolence towards the Jews.

The letter continues in the same tone: "Basically, these [i.e. Jews] serve the God who is Governor and Creator of All, the One whom all serve, and we too, O King, though we give him other names: Zeus and Dis. But the Ancients were correct to teach that this same God, through whom All is vivified and constituted, governs all as Sovereign {i.e. Absolute Lord} (For they revere the All-Overseer and All-Builder God, and whom everyone – even we ourselves, O King – call by name either ‘Zeus’ or ‘Dis’, this the first ones did not inappropriately signify, by whom all things are vivified and come into being, entirely influenced and ruled.) (3)

We are comparing here two notions of divinity: that of the Jews and that of the Gentiles. The Jews naturally receive the laurels (i.e. ‘palm’): their religion is the best because they recognize God as Governor of the Cosmos. The notion of Divine Sovereignty is therefore primordial and essential; it is the touchstone which shows where Truth belongs. The Ancients – no doubt the sages of the Golden Age: an Orpheus, perhaps a Homer too – possessed this notion. The Jews have preserved it and thus connect themselves to the most venerable tradition, while pagans (though basically serving the same God) feel him less. This inferiority is evident even in divine names they use. Pagans effectively designate ‘God’ by two names, Zeus and Dis, of which Aristeas knows to tell us, according to the current Stoic etymology, mark the vivifying and creative activity (3). Yet these activities or divine attributes are secondary in

(1) Variant “O King” instead of “…we ourselves, King”.
(2) § 16.
(3) Zeus is supposed to derive from “To live”, and “Divine” brings to mind the preposition “for the sake of” “in the line of”, marking the origin.

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.7/35:

ces activités ou ces attributs divins sont secondaires vis-à-vis de la souveraineté exercée par Dieu, marquée ici par les verbes qui terminent emphatiquement la période: ἡγεῖσθαί τε καὶ κυριεύειν (1).

Mais quoi! N'existerait-il donc pas un nom divin autre que Zeus ou Dis, plus parfait, qui exprimerait précisément cette souveraineté? Certes, le nom doit exister et les Juifs le connaissent sûrement, puisqu'ils ont gardé la vraie doctrine: qui possède le nom possède la connaissance et la vérité (2); même, le Pseudo-Aristée y songe, et d'une façon très explicite, puisqu'il fait remarquer que les païens appellent Dieu ἑτέρως, autrement (ou bien même devrait-on traduire: moins exactement). Seulement, au moment de dire ce nom qui achèverait son argumentation, ce mot décisif et définitif que nous attendons, il le tait.

Nous le connaissons pourtant fort bien, ce nom qui exprime la souveraineté divine, et notre passage encore le suggère très ouvertement par le verbe κυριεύειν, sur lequel la phrase vient expirer: ce ne peut être que le nom par excellence des Alexandrins, κύριος. Et nous ne voyons qu'une seule façon plausible d'expliquer la réticence si étrange d'Aristée:

(1) Wendland et Thackeray négligent, dans leurs versions, l'opposition entre la doctrine des Juifs et celle des païens. Wendland traduit: « denn durch sie (les noms de Zeus et Dis!) drückten die Alten treffend aus, dass der, durch den alles belebt und erschaffen wird, auch alles leite und beherrschte » et Thackeray « and by these names they of old time not inappropriately signified... » Grammaticalement, cependant, τοῦτο est bien complément direct de διεσήμαναν, et la proposition infinitive qui vient après est construite en apposition explicative à ce pronom. Dans la proposition relative δι᾽ὃν ζωοποιοῦνται κ.τ.λ. on fait bien allusion à l'étymologie connue des noms de Zeus et de Dis, mais la phrase est construite pour exprimer tout autre chose. Les traductions citées ci-dessus font dire en réalité que ces noms signifient que Dieu gouverne!
(2) Même thème dans APULÉE: Métam., XI, 5: après avoir rappelé les noms qu'elle porte chez les autres peuples, la déesse Isis ajoute: priscaque doctrina pollentes Aegyptii caerimoniis me propriis percolentes appellant vero nomine reginam Isidem.

Translation

p.7/35:

relation to the Sovereignty exercised by God, marked here by verbs which emphatically end the fragment: ἡγεῖσθαί τε καὶ κυριεύειν {=comes into being and rules over all} (1).

What! Shouldn’t a Divine Name exist other than ‘Zeus’ or ‘Dis’, therefore more perfect, which would precisely express this Sovereignty? Certainly, the Name must exist, and Jews surely know it because they have kept the true doctrine. Whoever possesses the Name possesses Knowledge and Truth (2); even Pseudo-Aristeas thinks about it, and in a very explicit way, since he points out that pagans call God *héteros* {either}, otherwise (or we might even translate: ‘less exactly’). Yet, at the exact moment that saying this Name which would complete his argument, this decisive and definitive Word we are awaiting, he remains silent.

We know it very well, however, that Name which expresses Divine Sovereignty, and our passage still very openly suggests it by the verb κυριεύειν {=to rule over, to master}, on which the sentence comes to rest: it can only be the name *par excellence* of the Alexandrians, *Kyrios*. And we can see only one plausible way to explain Aristeas's strange reluctance:

(1) In their versions, Wendland and Thackeray ignore opposition between the doctrine of the Jews and that of pagans. Wendland translates: "for by these (i.e. the names of Zeus and Dis!) the Ancients aptly expressed that He through Whom All are animated and created also directed and ruled all things" and Thackeray “by these names they of old time not inappropriately signified...” Grammatically, however, τοῦτο {‘This’} is indeed the direct complement of διεσήμαναν {‘to mark out clearly’}, and the infinitive clause that follows is constructed in explanatory apposition to this pronoun. In the relative clause δι᾽ὃν ζωοποιοῦνται “He through which … are endowed with Life”}, etc., we allude to the known etymology of the names of Zeus and Dis, but the phrase is constructed to express something quite different. The translations quoted above actually mean that these names mean ‘God Rules’!
(2) Same theme in Apuleius, *Metamorphoses* 11.5: after reciting names she bears among other peoples, the Goddess Isis adds: “Egyptians, who excel in ancient lore, worship me with their ancestral rites and call me by my true Name: Queen Isis.”

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.8/36:

il affecte de traiter *Kyrios* comme un nom mystique. Mais alors, c'est toute la doctrine de la souveraineté divine qui est un mystère, et nous comprenons mieux désormais pourquoi il s'en préoccupait ainsi au §15 et pourquoi il désignait par le verbe περιείργασμαι les recherches qui avaient abouti à la découvrir (1).

Si nos déductions sont exactes, aux Juifs alexandrins serait confiée la dispensation d'un Mystère dont le gouvernement divin est l'objet.

II. *LE HIEROS LOGOS* JUIF.

L'apologétique juive s'étayait volontiers de citations de poètes grecs favorables au monothéisme; le jeu était à la mode et on avait à sa disposition l'arsenal inépuisable des œuvres de Chrysippe. On ne se contenta pourtant point de la seule richesse des citations authentiques, il fallut en fabriquer de toutes pièces; tous les recueils qui nous en sont parvenus, dont le premier, resté à la base des autres, est vraisemblablement celui du Pseudo-Hécalée, mêlent ainsi l'ivraie au bon grain.

Dans l'ivraie d'ailleurs, il peut se rencontrer des épis: tel le hiéros logos orphique, un chef-d'œuvre en son genre. Le texte nous en arrive, à première vue, sous trois formes principales une recension courte conservée par Justin (Cohortatio ad Graecos, 15) et par le de Monarchia, 2; les citations de Clément d'Alexandrie en Strom., V, 14, 123 s., et la recension longue fournie par Eusèbe (Praep. ev.,

(1) JOSÈPHE: Antiq. Jud., XII, 2, 2, a donné comme équivalent: καθὼς ἐμοὶ πολυπραγμονήσαντι μαθεῖν ὑπῆρξε. – Περιεργεία, Περίεργος s'emploient en parlant de magie. Aristée reprend le même verbe une seconde fois au §315: Théopompe, pour avoir osé, lui, païen, scruter les lettres sacrées des Juifs et en révéler le contenu à des non-initiés, fut puni par Dieu comme sacrilège (ὅτι τὰ θεῖα βούλεται περιεργασάμενος εἰς κοινοὺς ἀνθρώπους ἐκφέρειν).

Translation

p.8/36:

he aspires to treat *Kyrios* as a mystical name. Yet it is the whole doctrine of Divine Sovereignty which is a Mystery, so now we better understand why he is concerned about it at §15, and why he designated research which led to its discovery by that verb περιείργασμαι {= to contemplate thoroughly/seek diligently, by painstaking investigation} (1).

If our deductions are correct, Alexandrian Jews would be entrusted with dispensation of a Mystery of which Divine Governance is the object.

II. THE JEWISH *HIEROS LOGOS*.

Jewish apologetics was readily supported by quotations from Greek poets favoring Monotheism; the trend was fashionable, and Chrysippus of Soli's works (c.210 BC) provided an inexhaustible arsenal at hand. However, Apologists would not be satisfied with a wealth of authentic quotations alone, others had to be newly fabricated. All the collections which have come down to us, of which the first, which remained at the base of the others, is probably from Pseudo-Hecataeus, so we mix the chaff with the wheat.

Moreover, in this residue there may still be kernels, such as the Orphic *hieros logos*, a masterpiece of its kind. At first sight, the text comes to us in three main forms: a short recension preserved by Pseudo-Justin (*Exhortation to the Greeks* 15) and by the *De Monarchia* 2; quotations from Clement of Alexandria in *Stromata* 5:14, 123s., and the long recension provided by Eusebius (*Praeparatio Evangelica*, 13.12.5ff.)

(1) JOSEPHUS: *Antiquities of the Jews*, Book 12.2.2, gives an equivalent: “As I have learned after arduous study” — *Inquisitiveness*, *Curiosity* are used when discussing Magic. Aristeas uses the same verb a second time at §315: Theopompus, a pagan, was punished by God for the sacrilege of having dared to scrutinize the Jews’ Sacred Words and for revealing their contents to the uninitiated (ὅτι τὰ θεῖα βούλεται περιεργασάμενος {=having carefully investigated} εἰς κοινοὺς ἀνθρώπους ἐκφέρειν).

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.9/37:

citant Aristobule (1). L'édition de la théosophie du Ve siècle publiée par Buresch (2) ne s'éloigne vraiment pas assez de celle d'Eusèbe pour constituer une recension distincte.

Elter a publié sur le sujet un travail critique d'une admirable sagacité, définitif sur la plupart des points (3). Il a démontré, à notre avis, que la recension de Justin est la plus ancienne, et qu'elle a été modifiée dans la suite par des couches successives d'interpolations, la dernière forme du texte étant celle d'Eusèbe (4).

Pour la facilité du lecteur, et sans prétendre à vouloir améliorer les éditions courantes, nous reproduisons ici les deux recensions principales du hiéros logos, Justin (5) et Eusèbe (6). La seule disposition du texte suffira à convaincre que la recension d'Eusèbe provient d'un travail de correction et d'interpolation sur le texte primitif de Justin. Celui-ci est transcrit en caractères ordinaires; les corrections eusébiennes sont marquées par les petits caractères superposés. Nous nous servons de ces mêmes petits caractères pour les interpolations. Cinq vers de Justin qui ne font pas partie intégrante du hiéros logos d'Eusèbe sont placés entre crochets. La numérotation suivie, à laquelle nous nous référerons uniformément, est celle de la recension eusébienne.

Φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί· θύρας δ᾽ ἐπίθεσθε βέβηλοι
φεύγοντες δικαίων θεσμούς, θείοιο τεθέντος

(1) E.Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi Vol.3
(2) *Klaros*, Leipzig 1889, pp.95ss.
(3) De Gnomologiorum graecorum historia atque origine, Part. V-VI (Bonn, Universitäts-Programme, 1894), col. 149-206.
(4) C'était déjà la théorie de Lobeck (Aglaophamus, I, Regim. Pr., 1829, pp.438 ss.).
(5) *Cohortatio ad Gentiles*, 15 (d'après Orro: Corpus Apologet. christ., ed. 3, III.).
(6) *Praep. evang*., XIII, 12, 5 (éd. GAISFORD, Oxford, 1843).

Translation

p.9/37:

quoting Aristobulus (1). The fifth-century edition of theosophy published by Buresch (2) does not really differ far enough from that of Eusebius to constitute a separate recension.

Elter has published on the subject a critical work of admirable sagacity, definitive on most points (3). In our opinion, he has shown that the Justin’s recension is the oldest, and that it was subsequently modified by successive layers of interpolations, the last form being the text of Eusebius (4).

For the reader’s convenience, and without pretending to want to improve current editions, we reproduce here the two main reviews of the *hieros logos*, Justin (5) and Eusebius (6). The arrangement of the text alone will suffice to convince that Eusebius’ recension comes from a work of correction and interpolation on Justin’s original text. This is transcribed in ordinary characters; Eusebian corrections are marked by superimposed small characters. We use these same small characters for the interpolations. Five verses of Justin which are not an integral part of Eusebius’ *hieros logos* are placed in square brackets. The numbering followed is that of the Eusebian recension to which we will refer uniformly.

I will speak to those for whom it is permitted; the profane/uninitiated, close your doors! Depart, he who hates the Laws of the righteous, announced to all mankind.

(1) E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi Vol.3
(2) Karl Buresch, Klaros [1889], pp.95ss.
(3) From Anton Elter, Gnomologiorum graecorum historia atque origin, Part. V-VI (Bonn, Universitäts-Programme, 1894), col. 149-206.
(4) This was already C.A. Lobeck's theory, see Aglaophamus, Vol. I, Regim. Pr., 1829, pp.438f.
(5) *Cohortatio ad Gentiles*, 15 (from C.F. Orro, Corpus Apologetarum Christianorum sec, 3rd ed.,Vol. III).
(6) Eusebius's *Praeparatio evangelica* 13.12.5 (T. Gaisford's edition, Oxford, 1843).

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.10/38:

πᾶσι νόμου
πάντες ὁμῶς. σὺ δ᾽ ἄκουε, φαεσφόρου ἔκγονε Μήνης,
Μουσαῖ᾽ ἐξερέω γὰρ ἀληθέα· μηδέ σε τὰ πρὶν
5 ἐν στήθεσσι φανέντα φίλης αἰῶνος ἀμέρση.
εἰς δὲ λόγον θεῖον βλέψας τούτῳ προσέδρευε,
ἰθύνων κραδίης νοερόν κύτος, εὖ δ᾽ ἐπίβαινε
τυπωτὴν
ἀτραπιτοῦ, μοῦνον δ᾽ ἐσόρα κόσμοιο ἄνακτα.
ἀθάνατον. παλαιὸς δὲ λόγος περὶ τοῦδε φαείνει.
αὐτοτελής αὐτοῦ δ᾽ ὕπο πάντα τελεῖται
10 εἷς ἔστ', αὐτογενής, ἑνὸς ἔκγονα πάντα τέτυκται·
περινίσσεται
ἐν δ᾽ αὐτοῖς αὐτὸς περιγίνεται, οὐδέ τις αὐτὸν
Φυχῶν θνητῶν, νῷ δ᾽ εἰσοράται.
εἰσοράᾳ θνητῶν, αὐτὸς δέ γε πάντας ὁρᾶται.
[οὗτος δ' ἐξ ἀγαθοῖο κακὸν θνητοίσι δίδωσι]
αὐτὸς δ᾽ ἐξ ἀγαθῶν θνητοῖς κακὸν οὐκ ἐπιτέλλει
ἀνθρώποις· αὐτῷ δὲ χάρις καὶ μίσος ὀπηδεί,
πόλεμος καὶ λοιμὸς ἴδ
15 καὶ πόλεμον κρυόεντα, καὶ ἄλγεα δακρυόεντα
σὺ δέ κεν ῥέα πάντ' ἐσορήσαις
οὐδέ τις ἐσθ᾽ ἕτερος χωρίς μεγάλου βασιλῆος.
αἴ κεν ἴδῃς αὐτόν· πρὶν δή ποτε δεῦρ᾽ ἐπὶ γαῖαν,
τέκνον ἐμὸν, δείξω σοι, ὁπηνίκα δέρκομαι αὐτοῦ
ἴχνια και χεῖρα στιβαρὴν κρατεροῖς θεοῖο.
20 αὐτὸν δ᾽ οὐχ ὁρέω· περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται
[πᾶσιν γὰρ θνητοῖς θνηταὶ κόραι εἰσὶν ἐν ὄσσοις,
ἀσθενέες δ' ιδέειν Δία τὸν πάντων μεδέοντα.]
λοιπὸν ἐμοί· στᾶσιν δὲ δέκα πτυχαὶ ἀνθρώποισιν.
οὐ γὰρ κέν τις ἴδοι θνητῶν μερόπων κραίνοντα
εἰ μὴ μουνογενής τις απορρώς φύλου ἄνωθεν
Χαλδαίων· ἴδρις γὰρ ἔην ἄστροιο πορείης,
25 καὶ σφαίρης κίνημ᾽ ἀμφὶ χθόνα ὡς περιτέλλει,
κυκλοτερές γ᾽ ἐν ἴσῳ, κατὰ δὲ σφέτερον κνώδακα·
πνεύματα δ᾽ ἡνιοχεῖ περί τ' ἠέρα καὶ περὶ χεῦμα

Translation

p.10/38:

Every law
all of you alike. But hear, Child of the light-bearing Moon,
O Musaeus, for I am about to proclaim the truth: Do not let
5 Your beloved opinions deprive you of the Eternal Age.
But seek the Divine Logos and follow directly,
Straighten noetic instincts in your skull, tread well
{Or: Align the seat of the noetic body, travel well}
model
The Path, looking only to the Master of the Cosmos.
Immortal. An ancient story comes to light about this
complete in itself here what is below is perfected
10 Thou Being Self-Generated, all One’s offspring are perfected,
recurring
Just as the selfsame results in his superiority, neither is there any Other.
Mortal psyches, by Mind alone revered.
To mortals unseen, All is visible to Himself.
[And He grants Evil to mortals from Good]
But He shall not, for Good’s sake, enjoin Evil to
men: From Himself, Grace and Wrath follow
War and plague 14
15 Both chilling war, and lamentable suffering.
You would clearly discern all this,
There is no one apart from the Great King.
If you could see him before the last time he shall appear on Earth.
O my son, I will show to you here, at whatever time, flashing
The Footprint and Sturdy, Mighty Hand of God.
20 Yet I do not see Him; for there is a cloud enclosing Him; but
[For all mortal men are dead, and the dead are of flesh,
And the weak behold Dis as the All-Guardian.]
Besides the one obstructing me are ten-fold for the rest of humanity.
For no one could see anything as Sovereign to mortal men
Except for an Only-Begotton, the unique astonishing offshoot of the
Chaldaean {Race}. For he knew the stars’ course,
25 And the Sphere’s orbit around the Earth, as this,
Which is round, rotates in equal time around its own axis.
Breathing spirits, He drives the Air and streaming

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.11/39:

νάματος· ἐκφαίνει δὲ πυρὸς σέλας ἰφιγενήτου.
αὐτὸς δὴ μέγαν αὖθις ἐπ᾽
οὗτος γὰρ χάλκειον ἐς οὐρανὸν ἐστήρικται
γαίη δ᾽ ὑπὸ
30 χρυσέῳ ἐνὶ θρόνῳ, γαίης δ' ἐπὶ ποσσὶ βέβηκε
χεῖρα δὲ τέρμασι
χειρά τε δεξιτερὴν ἐπὶ τέρματος ὠκεανοῖο
[πάντοθεν ἐκτέτακεν· περὶ γὰρ τρέμει οὔρεα μακρά
καὶ ποταμοὶ πολιῆς τε βάθος χαροποιο θαλάσσης.]
ἐκτέτακεν· ὀρέων δὲ τρέμει βάσις ἔνδοθι θυμῷ,
οὐδὲ φέρειν δύναται κρατερὸν μένος. ἔστι δὲ πάντως
ἔστι δὲ πάντως αὐτὸς ἐπουράνιος καὶ ἐπὶ χθονὶ πάντα τελευτᾷ
35 ἀρχὴν αὐτὸς ἔχων καὶ μέσσην ἠδὲ τελευτήν,
ὡς λόγος ἀρχαίων, ὡς ὑδογενὴς διέταξεν,
ἐκ θεόθεν γνώμῃσι λαβὼν κατὰ δίπλακα θεσμόν.
ἄλλως οὐ θεμιτὸν δὲ λέγειν· τρομέω δέ γε γυῖα,
ἐν νόῳ· ἐξ ὑπάτου κραίνει περὶ πάντ' ἐνὶ τάξει.
40 ὦ τέκνον, σὺ δὲ τοῖσι νόοισι πελάζευ, γλώσσης
εὖ μάλ' ἐπικρατέων, στέρνοισι δὲ ἔνθεο φήμην.

Il ne nous semble pas qu'Elter ait prouvé la seconde partie de sa thèse, l'origine chrétienne des interpolations du texte eusébien. Que Clément d'Alexandrie ait encore assisté au travail de stratification sur le hiéros logos (1), et que ce travail ait même continué après lui, voilà ce que nous concevons bien difficilement. Le temps des créations originales autour des personnages d'Abraham ou de Moïse était passé: qui donc, au troisième siècle de notre ère, allait s'intéresser chez les chrétiens à la valeur du témoignage religieux d'Abraham, et concevoir les écrits mosaïques comme les seuls vrais oracles de la divinité? On pouvait alors compiler, comparer les recensions, les compléter ou corriger l'une par l'autre, et on n'a pas manqué de le faire, mais le travail successif d'adaptation des théories philosophiques et religieuses que révèlent

(1) ELTER : op. laud., col. 157 s.

Translation

p.11/39:

Rain, and He issues a blazing native light {=lightning?}.
He remains there: awesome again.
For this Chalkeion {brazen Cauldron?} into Heaven is firmly set.

30 Sun-gold is His Throne; the Earth is His Footstool.

On his right, His Hand stretched over the Ocean’ edge:
See how the mountains’ core trembles within at His Wrath
[He extends everywhere, to the quaking mountain chains,
And placid rivers and the depth of the joyful sea.]
His right hand stretches around the Ocean’s
Edges; And see how the base of the mountains trembled,
Unable to bear His Mighty Wrath. But in every way
He Himself is Heavenly yet brings all things to completion on Earth.
35 He has Himself as the First Cause and Inter-mediate and Terminus,
So says the Ancients’ testimony, as he the water-born {i.e. Moses} has ordained,
Having received God’s judgment in his mind: the two-tablet Law.
Now I am not permitted to say otherwise, indeed I tremble in my limbs,
In mind: how He rules from the zeneith, everything in order!
40 My son, draw near to Him in your mind, but everso overrule
Your tongue, and store this message in your heart.

We don’t agree that Elter has proven the second part of his thesis, a Christian origin of interpolations in the Eusebian text. That Clement of Alexandria was still present at the stratification phase of the *hieros logos* (1), that this literary production had continued even after him, is very difficult to conceive. The period of original creation around such characters as Abraham or Moses had passed: who then, among 3rd C. Christians, was going to be interested in the value of Abraham’s religious testimony, and to conceive Mosaic writings as the only true oracles of the Divinity? Scholars were then compiling and comparing recensions, completing them or correcting one by the other. And so it happened, yet the successive work of adapting philosophical and

(1) ELTER : op. laud., col. 157f..

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.12/40:

les variétés des leçons du hiéros logos nous reporte au second ou au premier siècle avant notre ère, au moment où se constituait à Alexandrie, pour lutter contre le paganisme, le Judaïsme hellenistique.

Si nous partons de Clément d'Alexandrie, voici ce que nous pouvons constater. Toutes ses citations, sauf au passage des Stromates V, 14, 123 s., dépendent du texte de Justin. Elter lui-même le reconnaît.

a) Protrept., 7, 74. Orpheus, dit Clément, après avoir révélé le mystère païen, s'est repris sur la fin de sa vie et a prononcé le seul véritable hiéros logos: c'est le thème même de l'introduction de Justin (cohort. et monarchia). A deux ou trois variantes près, où les leçons d'Aristobule les contaminent (1), Clément cite les sept vers d'entrée du hiéros logos d'après Justin, puis trois vers très caractéristiques de la même recension (10-12).

b) Strom., V, 12, 78. Le même extrait de trois vers, d'après Justin, sauf cette fois une nouvelle variante conforme au texte d'Eusèbe (2). Puis un nouvel extrait de trois vers, dans lesquels le texte de Justin, qui est à la base, a subi une retouche dans une direction indépendante (3).

c) Strom., V, 14, 126. Deux vers sur le problème du mal. Sauf une variante indépendante (4), Clément suit Justin.

d) Strom., V, 14, 127. Deux vers qui forment doublet avec les deux vers correspondants que Clément vient de copier dans sa longue citation du même chapitre des Strom., 124. Ici, Clément s'accorde avec Justin contre Eusèbe (31 s.), tandis qu'au § 124 il donnait le texte même d'Eusèbe.

Au contraire, les extraits (18 vers sur les 41 que comporte le texte d'Eusèbe) de Strom., V, 14, 123 s. sont d'accord avec Eusèbe contre

(1) Clément lit αθάνατον comme Eus., 9; περινίσσεται au lieu de περιγίνεται de Justin (vers 11e).
(2) αὐτοτελής pour αὐτογενής. Clément indique qu'il connait une variante πέφυκε pour τέτυκται (vers 10).
(3) Il a fallu supprimer la mention de Zeus. Voici ces trois vers de Clément, dont le premier correspond à Eusèbe, 20: αὐτὸν δ᾽ οὐχ ὁρόω· περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται. πᾶσιν γὰρ θνητοῖς θνηταὶ κόραι εἰσὶν ἐν ὅσσοις, μικραί ἐπεὶ σάρκες τε καὶ ὀστέα ἐμπεφύασιν
(4) φυτεύει pour διδωσι (au vers correspondant au 13o d'Eusèbe).

Translation

p.12/40:

religious theories revealed by various lessons of the hieros logos takes us back to the 2nd or 1st C BC, when Hellenistic Judaism was formed in Alexandria to combat Paganism.

If we begin with Clement of Alexandria, here is what we can ascertain. Except for the passage in *Stromata* 5.14.123 f., all his quotes depend on Pseudo-Justin's text. Elter himself recognizes this.

a) *Protrepticus* 7.74: Clement says that Orpheus, after having revealed the pagan mystery, converts at the end of his life, to pronounce the only true *logos hieros*: this is the very theme of Pseudo-Justin's introduction (*Cohortatio Ad Graecos*; *De Monarchia*). Except for two or three variants contaminated by Aristobulus’ lecture (1), Clement quotes seven opening lines of the *hieros logos* according to Justin, then three characteristic lines of the same recension (10-12).

b) *Stromata* 5.12.78. The same extract of three verses, according to Justin, except this time a new variant in conformity with the text of Eusebius (2). Then a new excerpt of three verses, in which Justin's text, which is the basis, has been retouched in an independent direction (3).

c) *Stromata* 5.14.126. Two verses on the problem of Evil. Except for an independent variant (4), Clement follows Justin.

d) *Stromata* 5.14.127. Two verses which form a doublet with the two corresponding verses which Clement has just copied in his long quotation of the same chapter of *Stromata* 124. Here, Clement agrees with Justin against Eusebius (31 f.), whereas in §124 he gave the very text of Eusebius.

On the contrary, the excerpts (18 verses out of the 41 in Eusebius' text) from *Stromata* 5.14.123f. agree with Eusebius against Justin. Obviously,

(1) Clement reads ‘immortal’ as Eus., 9; ‘perished’ instead of Justin's ‘so described’ (c. 11th).
(2) ‘self-contained’ for ‘autogenous’. Clement indicates that he knows a variant ‘fell’ for ‘built’ (verse 10).
(3) The mention of Zeus had to be deleted. Here are these three verses by Clement, the first of which corresponds to Eusebius, 20:
“I do not see him, for a cloud has firmly set around him. Because mortals have mortal pupils in both their eyes, little bits born of flesh and bone.”
(4) ‘plants’ for ‘teaching’ (in the verse corresponding to Eusebius' 13th).

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.13/41:

Justin. Il s'ensuit évidemment que Clément d'Alexandrie possède dans son Studium deux recensions différentes du même hiéros logos; l'une est apparentée à la recension eusébienne, ou aristobulienne, puisqu'Eusèbe se réclame d'Aristobule; l'autre est identique en substance au texte de Justin, quoique secondaire vis-à-vis de lui.

Or, ces conclusions sont en parfaite harmonie avec ce que nous savons de par ailleurs de la méthode de travail de Clément en ce livre V des Stromates. Dans une étude très consciencieuse, Bousset (1) y retrouve trois éléments distincts: 1) des dogmes philosophiques tirés de l'Ancien Testament (89,1-96,6); 2) des extraits de l'ouvrage d'Aristobule (97, 7; 99,3-101; 107); 3) un recueil de vers de poètes grecs, destiné à prouver la vérité du dogme chrétien (juif); c'est ce dernier recueil qui a été incorporé, mais dans un état plus pur, par le de monarchia. Les vers orphiques se trouvaient à la fois rapportés par Aristobule et par le recueil des vers grecs dont nous venons de parler; il est donc bien naturel que nous en retrouvions chez Clément une double recension, l'une du type Aristobule, l'autre du type Justin, et celle-ci avec le caractère secondaire que nous lui avons précisément reconnu.

En utilisant le recueil des vers grecs (source commune au de monarchia et à Clément) l'érudit alexandrin cite le nom d'Hécatée: c'est donc à celui-ci que nous restituerons la recension primitive du hiéros logos (2), celle que jusqu'ici nous avons appelée texte de Justin. Si nous acceptons les dates communément reçues, cette recension, la plus courte, du hiéros logos aurait existé vers l'an 200 avant notre ère; Aristobule écrit un demi-siècle plus tard.

A la recension aristobulienne telle que nous l'avons dans les Stromates, comparons le poème conservé par Eusèbe de Césarée. Les dix-huit vers de Clément (3) se retrouvent, sans changement, dans la recension

(1) Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb, pp. 219-236, particulièrement p.227.
(2) D'après Bousset, Clément utilise Aristobule à partir du §99 jusqu'au §107, et le Pseudo-Hécatée à partir du §113. Il n'y a pas d'invraisemblance à supposer que, voulant citer plus longuement aux §§ 123 s., Clément soit revenu pour un instant à l'ouvrage d'Aristobule, qu'il n'avait pas complètement dépouillé. En toute hypothèse, il faut admettre qu'il s'est servi, en ce passage, de deux textes de classes différentes (nous avons même constaté la présence d'un doublet), et par conséquent de deux sources distinctes.
(3) Vers 6-9; 23-27; 29-35; 38 s.

Translation

p.13/41:

it follows that Clement’s study has two different recensions of the same *hieros logos*: one is related to the Eusebian (i.e. Aristobulan) recension, because Eusebius claims his from Aristobulus; the other is identical to Justin's text in substance, although secondary to it.

Now, these conclusions are in perfect harmony with what we know of Clement's working method in *Stromata* Book 5. In a quite conscientious study, Bousset (1) finds three distinct elements – 1) philosophical dogmas drawn from the Old Testament (89,1-96,6); 2) extracts from Aristobulus (97,7; 99,3-101; 107); and 3) a collection of verse by Greek Poets, intended to prove the truth of Christian (i.e. Jewish) dogma – it is this last collection which was incorporated, but in a purer state, by *De Monarchia*. At the same time, Orphic verses were found reported by Aristobulus and the collection of Greek poetry just mentioned. It is thus quite natural we find a double recension in Clement, the first one of the Aristobulan type, the other of the Pseudo-Justin type, and this latter one with that secondary character which we have precisely recognized.

In using the Greek collection of verses (a common source to both *De Monarchia* and Clement), the Alexandrian scholar quotes the name of Hecataeus: it is thus to him that we will restore the primitive recension of the *logos hieros* (2), that which until now we have called ‘Justin’s text’. If we accept dating commonly received, this *hieros logos* recension, the shortest, would have existed around 200 BC; Aristobulus writes about fifty years later (c.150 BC).

Let us compare the poem Eusebius of Caesarea has preserved to the Aristobulan recension such as we have it in the *Stromateis*. Clement‘s eighteen verses (3) are found, without any change, in the Aristobulian

(1) Wilhelm Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom: literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus [1915], pp.219-236, especially p.227.
(2) According to Bousset, Clement uses Aristobulus from §99 to §107, and Pseudo-Hecataeus from §113. It is not implausible to suppose that, wanting to quote at greater length in §§123 f., Clement returned momentarily to Aristobulus’ work, which he had not completely eliminated. In any case, it must be admitted that in this passage, he used two texts of different classes (we have even noted the presence of a doublet) and consequently two distinct sources.
(3) Verses 6-9; 23-27; 29-35; 38ff.

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.14/42:

aristobulienne d'Eusèbe; on en conclurait volontiers, sans examen plus approfondi, que nous n'avons plus affaire qu'à un type unique du hiéros logos. Cependant, on hésite. Clément, par exemple, indique (εἶτα) qu'il fait une coupure en passant au-dessus du vers 28 d'Eusèbe-Aristobule, et comme plus loin, au contraire, il donne le vers 38 en suite immédiate du vers 35°, il semble bien qu'il ne lisait pas dans son exemplaire les deux vers 36 s.: ὡς λόγος... En outre, tout le développement 16-21 d'Aristobule-Eusèbe est bien contourné et compliqué, et ne se soude que maladroitement au contexte. Cette gêne de la rédaction pourrait s'être augmentée si le vers 21°, qui parle de Moïse comme 36 s., a fait irruption dans un texte antérieurement constitué (1). Une troisième interpolation d'Aristobule-Eusèbe, dans l'introduction (2), donne aussi un violent relief à la loi mosaïque. Généralisons donc avec Elter et admettons que la recension Aristobule-Eusèbe recouvre le texte AristobuleClément sous une couche de courtes, mais brutales interpolations "mosaïques". Celles-ci paraissent encore moins habiles, si l'on songe que le nom de "Musaeus» des premières rédactions suffisait à insinuer discrètement le souvenir de Moïse.

En se basant ensuite sur les petites différences qui subsistent encore entre Eusèbe et la théosophie, Elter en vient à postuler deux interpolateurs mosaïques » différents; mais cette fois, la théosophie aurait conservé le texte dans un état antérieur à celui où nous le montre parvenu la citation d'Eusèbe. On peut donc admettre qu'un écrit relativement tardif peut conserver d'excellentes leçons! Il pourrait done se faire aussi, ce qu'Elter a le tort de ne point considérer assez, que les interpolations que nous rencontrous chez Clément, et même celles que nous appelons mosaïques, fussent antérieures à Justin et d'origine juive.

En résumé, nous croyons: 1º que le hiéros logos de Justin remonte au Pseudo-Hécatée (vers 200 av. J.-C.); 2º que la recension d'Aristobule est conservée par Clément et ne comportait pas encore les interpolations

(1) Elter veut prouver que, dans la rédaction d'Eusèbe-Aristobule, à cause de ce vers 21e, il faudrait désormais appliquer à Moïse ce que Clément-Aristobule disait d'Abraham. Cette proposition nous paraît excessive.
(2) θείοιο τεθέντος | πᾶσι νόμου (vers 2 s.),

Translation

p.14/42:

recension of Eusebius; without further examination, one would willingly conclude that we are only dealing with a single type of *hieros logos*. However, we hesitate. For instance, Clement indicates (“next”) that he makes a cut by passing above Verse 28 of Eusebius-Aristobulus, and on the contrary, as further on he gives Verse 38 immediately after Verse 35, it seems that he did not read in his copy the two Verses 36: ‘as a reason for...’ Moreover, the whole development 16-21 of Aristobulus-Eusebius is muddled, very complicated, and is only awkwardly welded together by context. This redaction’s difficulty could have increased if Verse 21, indicating Moses as 36 s., interrupts a previously constructed text (1). A third interpolation of Aristobulus-Eusebius, in the introduction (2), also throws Mosaic law into stark relief. Therefore, we may generalize with Elter in admitting that the Aristobulus-Eusebius recension covers the Aristobulus-Clement text under a layer of short but brusque ‘Mosaic’ interpolations. These seem even less skilful, if we consider the name "Musaeus" in the first redactions was enough to discreetly insinuate a memory of Moses.

Based on the small differences which still remain between Eusebius and the theosophy, Elter then goes on to postulate two different "Mosaic interpolators"; but this time, the theosophy would have preserved the text in a state prior to that in which the quotation from Eusebius shows it. We can therefore admit that a relatively late writing can preserve excellent lessons! Elter is wrong not to sufficiently consider it could therefore also occur that those interpolations which we find in Clement, and even ones we call ‘Mosaics’, were prior to Justin and of Jewish origin.

In summary, we believe: firstly, that Justin’s *hieros logos* goes back to Pseudo-Hecataeus (around 200 BC); secondly, that the Aristobulus

(1) In the writing of Eusebius-Aristobulus, Elter wants to prove it would now be necessary to apply to Moses what Clement-Aristobulus said of Abraham because of this Verse 21. This proposal seems excessive to us.
(2) ‘the Law, as enacted’ (around 2 s.).

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.15/43:

mosaïques; 3o que celles-ci (qui ont peut-être été introduites dans le texte en deux séries, comme Elter le veut, la première se retrouvant dans la théosophie, la seconde dans Eusèbe) sont postérieures à Aristobule, mais d'origine juive. Il est probable, à notre avis, que cette élaboration intense du hiéros logos n'a pas mis des siècles à se produire.

Rien que par l'idée générale qui préside à la confection du hiéros logos orphique, nous sommes jetés dans le grand courant mystérieux. Orpheus passait pour être le premier fondateur des mystères; l'un après l'autre, les plus illustres sanctuaires se réclamèrent de lui; toute une littérature de hiéroi logoi circulait sous son nom, formant comme le rituel des communautés orphiques, débordant de leurs cercles par la propagande (1). Les anciens ont parfaitement compris la signification et la portée du hiéros logos juif: “le premier maître dans le polythéisme” comme dit Justin, y revient à la fin sur ses enseignements et révèle la doctrine des Juifs.

La première rédaction, celle du Pseudo-Hécatée, est très simple et très claire (2). Au début, la formule ordinaire des liturgies mystérieuses: “Je parlerai pour ceux qui peuvent entendre (οἷς θέμις ἐστὶ). Profanes, bouchez-vous les oreilles, tant que vous êtes.” Le discours est adressé à “l'enfant” Musaeus: l'enfant représente régulièrement, dans la traditio des secrets, le myste lui-même. L'introduction s'achève sur un mot qui résume vraisemblablement tout le mystère qu'Orphée va révéler: contemple l'unique maître du monde.

(1) « Ils sont un véritable livre religieux; ils énoncent un dogme, auquel doit se conformer la vie des Orphiques. Ces poésies théogoniques ne doivent pas se séparer des entreprises religieuses de la secte. Par elles, on mène une propagande, et celle-ci se dresse nettement en face des anciens cultes helléniques” (O. KERN: Orpheus, Berlin, 1920, p.39).
(2) ELTER, Col. 176.

Translation

p.15/43:

recension is preserved by Clement and and did not yet include the Mosaic interpolations; thirdly, that these (which have perhaps been introduced into the text in two series, as Elter wishes, the first being found in theosophy, the second in Eusebius) are posterior to Aristobulus, yet of Jewish origin. In our opinion, it is probable this intense elaboration of the *hieros logos* did not take centuries to occur.

Merely by a general idea which overlooks the Orphic *hieros logos*, we are hurled into the great current of the Mystery. Orpheus passes for the first founder of the Mysteries; one after another, the most illustrious sanctuaries claimed him; a whole *hieroi logoi* literature circulated under his name, basically forming the ritual of such Orphic communities, out flowing from their circles through propaganda (1). The Ancients perfectly understood the meaning and scope of the Jewish *hieros logos*: “your first teacher of polytheism,” as Justin says, returning to it at the end on his teachings to reveal the doctrine of the Jews.

The first redaction by Pseudo-Hecataeus is very simple and clear (2). At the beginning, the ordinary formula of mystical liturgies: “I will speak for those who can hear (‘whoever is divinely ordained’). Profanes, block your ears, as long as you are.” The speech is addressed to “the Infant” Musaeus: in the tradition of secrets, a child regularly represents Mystery itself. The introduction ends upon a phrase which probably sums up the whole Mystery that Orpheus is going to reveal: Contemplate the only Master of the World.

(1) “These are a true religious book; they represent a dogma according to which the life of the Orphics must conform. These theogonic poems cannot be separated from the religious enterprises of the sect. It is propaganda which is carried on through them and which is clearly distinguished from other Hellenic cults” (O. KERN, Orpheus: eine religionsgeschichtliche Untersuchung, Berlin, 1920, p.39).
(2) ELTER, Col. 176.

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.16/44:

C'est bien de cet unique Souverain que traite en effet tout l'oracle: Il est l'unique (1), commence-t-il, né de lui-même; tout ce qui se produit est fait de lui; il devient en tout. Il est invisible, et voit tout. Les fléaux qui accablent les mortels viennent de lui; nul puissant hormis le grand Roi. Un nuage le cache: les yeux mortels sont trop faibles pour “regarder Zeus, celui qui règne sur toutes choses”. Le développement culmine sur le tableau grandiose de Dieu, trônant dans le Ciel, la terre sous ses pieds, faisant trembler d'un geste la terre et les mers.

On intitulerait volontiers le hiéros logos orphique dans sa forme primitive: variations mystérieuses sur le thème de propagande qui oppose aux divinités de pierre et d'argile le seul Souverain, le Roi du ciel (2).

Aristobule a retravaillé le morceau primitif. Il l'a mis d'abord en harmonie avec la philosophie nouvelle, plus éclectique, qui remplaçait le vieux stoïcisme presque maté rialiste et panthéiste dont le hiéros logos du Pseudo-Hécatée porte les traces; il a essayé de résoudre le problème du mal (3). Mais nous en venons de suite à la grande interpolation abrahamique. Aristobule fait dire à Orphée: “Personne des humains mortels ne pourrait voir celui qui règne (κραίνοντα), mais il y eut un unique enfant issu de l'antique race des Chaldéens: or, il possédait la science du parcours de l'astre, et savait comment la sphère accomplit son mouvement circulaire autour de la terre, en cercles égaux, etc.” La pensée manque de netteté, on ne saurait trop dire si Abraham a vraiment

(1) εἰς ἐστὶ. Cf. Or. Sibyll., Prol., p. 5, l. 94 ; III, 11 ; Fragm. 1, 7 (éd. Geffcken). Orphica (éd. ABEL), p.7.
(2) Or. Sibyll., V, 484-503 (CLÉMENT: Protrept., 4, 50). Discours analogues dans E. NORDEN: Agnostos Theos, Leipzig-Berlin, 1913, pp. 6 ss.
(3) Cf. J. KROLL: Die Lehren des Hermes Trismegistos (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XII, 2-4), Münster i. W., 1914, pp. 221 ss.

Translation

p.16/44:

Indeed, the whole oracle is about this unique Sovereign: He is the only One (1), it begins, Born of Himself; everything that happens is made of Him; He come to be in All. He is Invisible, and Sees everything. Plagues which overwhelm mortals come from Him; none is mighty but the Great King. A Cloud hides Him: mortal eyes are too weak to “look upon Zeus, He who reigns over all things". The development culminates in the grandiose tableau of God, enthroned in Heaven, Earth beneath His Feet, making Land and Seas quake with a gesture.

The Orphic *hieros logos* in its primitive form is best described as a mystical variation on the propaganda theme pitting the one Sovereign, King of Heaven, against divinities of stone and clay (2).

Aristobulus of Alexandria reworked this primitive fragment. First of all, he brought it into harmony with the new, more eclectic philosophy that was replacing the old, almost materialistic and pantheistic Stoicism, whose traces can be seen in the *hieros logos* of Pseudo-Hecataeus; he tried to solve the problem of Evil (3). But now we come to the great Abrahamic interpolation. Aristobulus has Orpheus declare: "None of mortal mankind could see him who reigns (“rules”), but there was an only child of the ancient race of Chaldeans: now, he possessed the science of our star’s course, and knew how the sphere accomplishes its circular motion around the earth, in equal circles, etc.” This thought lacks clarity, and it is difficult to know enough to say whether Abraham really saw God; but in

(1) “is One.” Cf. *Oracula Sibyllina*, Prologue p.5, 1.94; 3.11; Fragment 1.7 (ed. Geffcken). Orphica (ed. Eugenius Abel), p.7.
(2) *Oracula Sibyllina* 5.484-503 (Clement of Alexandria, *Protrepticus* 4.50). Analogous speeches in E. NORDEN, Agnostos Theos, Leipzig-Berlin, 1913, pp.6 ff.
(3) Cf. J. KROLL, Die Lehren des Hermes Trismegistos (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XII, 2-4), Münster i. W., 1914, pp.221 ff.

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.17/45:

vu Dieu; mais en tout cas, sa connaissance de l'astronomie est considérée comme un acheminement vers la vision divine (1). Aristobule ajoute ensuite une finale qui paraît manquer à la recension du Pseudo-Hécatée, bien qu'elle corresponde assez élégamment à l'introduction liturgique; nous la reproduisons ici dans l'édition qu'en a donné Elter (c. 156):

ἄλλως οὐ θεμιτὸν δὲ λέγειν, τρομέω δέ τε γυῖα.
(σε λ. Clem.; δὲ γε Ar.)
ἐν νόῳ, ἐξ ὑπάτου κραίνει περὶ πάντ' ἐνὶ τάξει.
ὡς τρομέω δὲ τελίην | ἐκ νέου ἐξ ὑπάτου theos.)
ὦ τέκνον, σὺ δὲ σοῖσι νέοις πέλας ἴσθι ἐς αὐτὸν
(ἀλλ᾽ μηδ' ἀπόδος μάλ' ἐπικρατέων στέρνοις θεοφήμην (theos.) (ὦ τέκνον, σὺ δὲ τοῖσι νόοισι πελάζει μηδ' ἀπόγε
[μηδ' ἄπογος theos. cod.]
εὖ μαλ᾽ ἐπικρατέων, στέρνοισι δὲ ἔνθεο φήμην Ar.)

Si je saisis l'explication d'Elter (3), il suppose que ces vers sont une protestation contre les anthropomorphismes de la · recension primitive: le correcteur tremblerait à la pensée qu'on a pu dire de Dieu de pareilles choses. Vraiment, non! Puisque nous retombons sur des formules de liturgie mystérieuse, c'est qu'il y a du mystère dans l'air. Essayons de le percer.

“Il ne m'est pas permis d'en dire plus je tremble d'un saint effroi. D'en haut il gouverne tout avec ordre, ô enfant. Toi, approche-toi de lui en esprit, retiens bien dans ton cœur l'oracle divin.„ Après avoir paru tout révéler, le hiérophante prétend qu'une parole importante n'est point dite encore: un ἄρρητον devant lequel il tremble. Et que vient donc faire ici la petite phrase énigmatique que nous avons soulignée, encadrée des

(1) Elter (col. 159 s.) suppose que l'auteur de l'interpolation a suivi Josèphe ou Philon, qui développent la même thèse, comme nous le verrons plus loin. Pourquoi ne leur serait-il pas tout aussi bien antérieur ?
(2) Col. 164.

Translation

p.17/45:

any case, his knowledge of astronomy is considered a path toward Divine Vision (1). Aristobulus then adds a finale which seems to be missing from the recension of Pseudo-Hecataeus, though it corresponds quite elegantly to the liturgical introduction; we reproduce it here in the edition given by Elter (c. 156):

It is not lawful to speak of it otherwise, so my limbs tremble.
(σε λ. Clem.; δὲ γε Ar.)
In Mind, ruling from above, He keeps all things in order.
As I am afraid to finish | re-newed from Above theos.)
O son, be near to Him in your thoughts,
(But don’t abandon this divine message, but rather preserve it in your core (theos.) (O Son,
My son, draw near to Him in your mind don’t depart,
[don’t sample theos. codice]
Draw near in spirit, store this divine oracle in your core Ar.)

If I grasp Elter's explanation (3), he supposes these verses are a protest against anthropomorphisms in the primitive recension: the proof-reader would tremble at the thought that such things could have been said of God. Truly, no! Since we fall back on formulas of mystical liturgy, there is a Mystery in the air: let us try to pierce it.

“I am not permitted to say more, I tremble with holy dread. From above He rules everything with Order, O child. Draw near in spirit, store this divine oracle in your heart.” After appearing to have revealed everything, the hierophant claims an important word has not yet been spoken: an ‘unspeakable’ before which he trembles. And what is the purpose of the little enigmatic phrase that we have underlined, framed by liturgical

(1) Elter (col. 159 s.) supposes the author of the interpolation followed Josephus or Philo, who developed the same thesis, as we will see later. Why would it not be just as likely earlier than them?
(2) Column 164.

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.18/46:

formules liturgiques, adressée plus particuliè rement au myste (τέκνον)? Elle est tout juste à la place que devrait occuper la promulgation d'un mystère. Le procédé est bien connu au moment solennel, on se tait avec emphase, on laisse tomber une phrase qui n'est pas le mystère, qui déçoit le non-initié, l'intrigue, et cependant dans sa forme énigmatique le suggère aux initiés. C'est la recette littéraire utilisée par Apulée en racontant l'initiation du myste d'Isis. Lorsque le prêtre initiateur le prend par la main pour l'introduire dans le sanctuaire le plus secret: Quaeras forsitan satis anxie, studiose lector, quid deinde dictum, quid factum; dicerem, si dicere liceret, cognosceres, si liceret audire. Sed parem noxam contraherent et aures et lin quae illae temerariae curiositatis. Nec te tamen desiderio forsitan religioso suspensum angore diutino cruciabo. Igitur audi, sed crede, quae vera sunt. “Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi, nocte media vidi solem candido coruscantem lumine, deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proxumo „. Ecce tibi rettuli, quae, quamvis audita, ignores tamen necesse est (1xx). Les expressions d'Apulée: "Accessi ... . . . proxumo „ placées dans un cadre mystérieux analogue, sont exactement parallèles à la formule juive.

Nous arrivons donc à l'impression que cette phrase anodine: ἐξ ὑπάτου κραίνει περὶ πάντ' ἐνὶ τάξει (nous rapportons ἐν νόῳ à ce qui précède) voile en réalité un grand mystère. Et voici que nous nous rappelons le

(1) Metamorphoseon, X1, 23. Nous avons conservé la formule énigmatique dont se servaient les Orphiques : « Chevreau, je suis tombé dans le lait », et celle des initiés de Déméter : « J'ai jeûné, j'ai bu le cycéon, j'ai pris la ciste, etc. ». La proclamation du hierophante à Eleusis était quelque chose de pareil: « La divine Brimo a enfanté Brimos, l'enfant divin ».

Translation

p.18/46:

formulas, addressed more particularly to the mystic (offspring)? It is right at that place promulgation of a Mystery should occupy. The procedure is well known at the solemn moment: one is silent with emphasis, hinting a phrase not the Mystery, which disappoints the uninitiated, intrigued, and yet in its enigmatic form will suggest it to the initiated. This is the literary recipe used by Apuleius when recounting initiation into the Isis Mystery. So the initiating priest leads him by the hand to introduce him into the most secret sanctuary. Perhaps quite anxiously, as a diligent reader, you may ask: what was said, what was done next. I would tell you, if it were permitted to be spoken; you would know, if it were permitted to be heard. But it seems that such reckless curiosity would cause harm both to ears and tongue. Yet I will not torment you with everlasting anguish, perhaps religiously suspended by longing. Therefore listen, but believe what is true: "I reached the gates of death and treading on Persephone’s threshold, I passed through all the Elements. In the middle of the night, I saw the sun shining with white light. I have approached gods of the underworld and gods above and I have revered both.” Now see, though you have heard I have brought to you what it is necessary that you not know (1). The expressions of Apuleius: ‘I came... next’ placed in an analogous mystical frame, are exactly parallel to the Jewish formula.

We therefore grasp the idea that this harmless sentence: “ruling from above, He keeps all things in order” (relating “In Mind” to what precedes it) in actuality veils a great mystery. And here we recall the mystical

(1) Lucius Apuleius: *The Golden Ass* 11.23. We have preserved the enigmatic formula used by Orphics: "A kid, I fell into the milk" {gold laminae from Thurii and Pelinna}, and that of Demeter’s initiates: "I have fasted, I have drunk the cyceon, I have taken from the cistus,” etc. The proclamation of the Eleusis hierophant was something like this: "Divine Brimo has given birth to the divine child Brimos" {=Kore & Dushara, in Alexandria}.

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.19/47:

nom mystique que le Pseudo-Aristée se refusait à prononcer, tout en le suggérant. Le mystère, "l'initiation ", pour suivre la leçon si intéressante de la théosophie (1), ne serait-ce pas la connaissance du nom divin? Et encore ici, comme dans le Pseudo-Aristée, il semble bien qu'un mot du texte le suggère. κραίνει, en effet, n'impose-t-il pas à notre esprit le Kyrios des Alexandrins? (2)

Le pseudo-Aristée affirmait que les anciens connaissaient une doctrine religieuse, celle du gouvernement divin, et possédaient par conséquent un nom que les païens modernes avaient oublié. Les anciens ne seraient-ils pas tout simplement Orphée et Musaeus?

La distance qui sépare les recensions Eusèbe-théosophie de la recension Aristobule-Clément est loin d'être aussi grande que celle que nous avons constatée entre cette dernière et le Pseudo-Hécatée. On s'est contenté d'interpoler plus ou moins adroitement ces quelques petites phrases qui attirent, l'attention sur le rôle des écrits mosaïques. L'une fait remarquer que le logos des anciens coïncide en réalité avec les institutions divines (θεωροί) que Moïse a reçues de Dieu (3); une autre, qui est peut-être un remaniement du second degré dans la forme qu'elle a prise dans le texte

(1) τελίην. Voir la note du scholiaste: φρίττω τὸ μυστήριον λογιζόμενος. Les cérémonies de la « tradition» du nom sacré se présentent dans les papyrus magiques comme de véritables rites d'initiation. D'assez nombreux exemples sont cités par W. HEITMÜLLER: « Im Namen Jesu » (Forschungen zur Rel. und Lit. des A. und N. T.), Göttingen, 1903, pp. 157 s., 207, 213. Le papyrus gnostique de Bruce (éd. C. SCHMIDT: Koptisch-Gnostische Schriften, dans Die Gr. Christl. Schriftsteller, Leipzig, 1905, p. 297) donne une formule de « tradition » du nom rappelant celle du hiéros logos.
(2) Dähne (Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie, II, Halle, 1834, p. 110) suppose avec raison que κραίνοντα (au 22o vers d'Eusèbe, pour introduire l'interpolation abrahamique) est en relation avec le Kyrios de Philon. Nous croyons en effet que ce terme est choisi à dessein pour insinuer Kyrios, de la même façon que κραίνει, dans la finale mystérieuse, joue sur ce titre.
(3) ὡς λόγος ἀρχαίων, ὡς ὑλογενής (ὑδογενής?) διέταξεν
ἐκ θεόθεν γνώμην τε λαβὼν καὶ δίπλακα (theos.) θεσμόν.

Translation

p.19/47:

name that Pseudo-Aristaeus refused to pronounce, even while suggesting it. The mystery, or ‘initiation’, to follow a so-interesting theosophy lesson (1) – would it not be knowledge of the Divine Name? And again here, as with Pseudo-Aristeas, it seems a word of the text suggests it. In fact, doesn't κραίνει {=rule, govern, master, manage} impose upon our minds the Alexandrians’ *Kyrios*? (2)

Pseudo-Aristeas asserted the Ancients knew a religious doctrine, that of Divine Government, and therefore possessed a Name that contemporary pagans had forgotten. Wouldn't the ‘Ancients’ simply be Orpheus and Musaeus?

The distance separating the Eusebius-Theosophy recensions from the Aristobulus-Clement recension is nowhere near as wide as that we have observed between the latter and Pseudo-Hecataeus. We are satisfied with more or less skilfully interpolating these few short sentences which draw attention to the role of Mosaic writings. One points out the Ancients’ *Logos* actually coincides with those divine institutions (audience) which Moses received from God (3); another, perhaps a secondhand reworking

(1) *Finish*. See the scholiast's note: “I am horrified at this account of the Mystery.” Ceremonies of the ‘tradition’ of the Holy Name appear in the Magical Papyri as veritable rites of initiation. Quite a number of examples are cited by W. HEITMÜLLER: “Im Namen Jesu” (Forschungen zur Rel. und Lit. des A. und N. T.), Göttingen, 1903, pp.157 s.,207,213. The Bruce Codex (ed. C. SCHMIDT: Koptisch-Gnostische Schriften, in Die Gr. Christl. Schriftsteller, Leipzig, 1905, p. 297) gives a ‘tradition’ formula of the Name recalling that of the *hieros logos*.
(2) Dähne (Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie, II, Halle, 1834, p.110) correctly supposes that ‘reign over’ (in line 22 of Eusebius, to introduce the Abrahamic interpolation) is related to Philo’s *Kyrios*. In fact, we believe this term is deliberately chosen to insinuate *Kyrios*, in the same way that κραίνει {=accomplish, rule, etc.), in the mysterious finale, plays upon this title.
(3) Theos. Tub. 2.3 Lines 41-2/ Eusebius *Praeparatio Evangelica* 13.12.5: “So says the Ancients testimony, as he the water-born {i.e. Moses} has ordained, having received God’s judgment in his mind and the two-tablet Law.”

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.20/48:

d'Eusèbe (1), affirme implicitement que les justes possédant les oracles véridiques ne sont autres que les Juifs, dont la loi est appelée à se répandre partout; enfin une troisième, plus conforme au thème général du hiéros logos, semble dire que les écrits mosaïques sont pour tous les hommes le moyen d'atteindre l'Invisible (2). Toutes les interpolations "mosaïques” sont en parfait accord avec l'idée que le Judaïsme alexandrin s'est faite de Moïse, l'Intermédiaire presque divin entre Dieu et les hommes. Ceci prendra un plus grand relief lorsque nous étudierons, dans la seconde partie de l'article, le thème alexandrin « Moïse hierophante

Nous recueillons dans ces deux documents comme un dernier et lointain écho de l'impression que la politique religieuse de Philopator, toute en faveur des mystères dionysiaques, produisit sur la communauté juive.

Notre attention est d'abord attirée sur le récit imaginaire composé

(1) βέβηλοι | φεύγοντες δικαίων θεσμούς, θείοιο τεθέντος | πᾶσι νόμου. (φεύγοντες δικαίων θεσμούς, θεῖόν τε νόημα θεός.)
(2) Texte ordinaire: λοιπὸν ἐμοί· στᾶσιν δὲ δέκα πτυχαί ἀνθρώποισιν. Que l’on prenne στᾶσιν pour le verbe ou pour le substantif, la phrase n'est pas claire. Les conjectures sont nombreuses. Elter, et c'est du moins l'attitude la plus facile, et peut-être la plus prudente, choisit la leçon de la théosophie:

λοιπὸν ἐμοὶ καὶ πᾶσι δεκάπτυχον ἀνθρώποισι.

L'expression δέκα πτυχαί ou le néologisme δεκάπτυχον pour désigner le Pentateuque sont intéressants. On en est venu à dénommer toute l'œuvre de Moïse d'après la partie considérée comme essentielle, et utilisée comme telle dans la propagande, le Décalogue. Il suffit de donner au mot logos dans Ex., 34, 28 le sens de « discours » pour arriver aisément à l'équation déxa λ¿you = δέκα πτυχαί. Cf. PHILON : Decal. 32 : τοὺς δέκα λόγους ἢ χρησμούς, νόμους ἢ θεσμοὺς πρὸς ἀλήθειαν ὄντας... ὁ πατὴρ τῶν ὅλων ἐθέσπισεν. Chacun des commandements est à lui seul un oracle, un hiéros logos. Sur le Décalogue, voir PHILON: Migr. Abrah., 47; Vita Mos., II, 213; Quis rer. div. her., 168. (Nous citons Philon d'après l'édition COHN-WENDLAND, nos chiffres renvoyant aux paragraphes de cette édition).

Translation

p.20/48:

in the of the form taken by Eusebius’ text (1), implicitly affirms these righteous ones possessing the true oracles are none other than the Jews, whose Law is called to be spread everywhere; finally a third, more in conformity with the general theme of the *hieros logos*, seems to say that Mosaic writings are the means of reaching the Invisible for all men (2). All ‘Mosaic’ interpolations are in perfect harmony with the idea which Alexandrian Judaism had about Moses, that almost divine Intermediary between God and men. This will take on greater relief when we study the Alexandrian theme “Hierophant Moses” in the second part of this essay.

In these two documents we find a final, distant echo of that impression which Philopator’s religious policy, all in favor of Dionysian mysteries, had upon the Jewish community.

Our attention is first drawn to the imaginary narrative composed by

(1) … you unitiated, who flee from the orders of righteousness, the Divine Law announced to all mankind.". (… departing the institutions of Justice and God’s Purpose.)
(2) Typical text: “besides mine (i.e. one obstacle for me), a ten-fold obstacle for humanity”. Whether we take στᾶσιν to be the verb or the noun, the sentence is unclear. Conjectures abound. Elter, and this is at least the easiest attitude, and perhaps the most prudent, chooses the lesson of theosophy:

“besides one obstructing mine, so ten-fold for the rest of humanity.”

The expressions to designate the Pentateuch, ten folds or the neologism ten-folded booklets, are interesting. Synchedotally, all of Moses’ work has come to be named after that part considered essential, and used as such in propaganda: the *Decalogue*. It suffices to provide the word *logos* in *Exodus* 34:28 as meaning “discourse” to easily arrive at the equation deka logoi = ten folds. Cf. PHILO: Decal. 32: “The ten Testimonies or oracles, in reality Laws or orders... were delivered by the All-Father when the people … assembled together.” Each of the Commandments is in itself an oracle, a *hieros logos*. On the *Decalogue*, see PHILO: *De Migratione Abrahami* 47; *De Vita Moisis* 2.213; *Quis Rerum Divinarum Haeres Sit* 168. (We quote Philo according to the COHN-WENDLAND edition, our figures referring to the paragraphs of this edition).

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.21/49:

par Artapan sur les événements de l'Exode (1). Dès que Moïse, après avoir reçu la révélation divine au Buisson ardent, est de retour en Egypte, le roi le mande et Moïse “lui dit que le souverain (Despotès) du monde lui commande de rendre la liberté aux Juifs.” Le roi le fait jeter en prison. Pendant la nuit, la porte s'ouvre miraculeusement, et Moïse retourne chez le roi. Celui-ci, "effrayé de ce qui est arrivé, ordonne à Moïse, à demi narquois encore, de lui révéler le nom du dieu qui l'envoie. Il le lui dit, penché à son oreille, et le roi l'entend, tombe sans voix. Soutenu par Moïse, il reprend ses sens. (Moïse) écrit le nom sur une tablette et le scelle; l'un des prêtres présents, qui manque de respect à l'égard de la tablette, perd la vie au milieu de convulsions”.

On trouverait difficilement un historien transposant d'un front aussi serein les choses du passé. Pour Artapan, Moïse est identique au Musaeus des Grecs, et à Thot-Hermès des Egyptiens. Conséquemment il dépeint Moïse sous les traits d'un magicien qui manie le nom divin comme une arme redoutable (2). Mais la scène que nous venons de rapporter est construite sur un scénario plus compliqué, qu'Artapan a dû trouver quelque part. Nous supposons qu'il s'est souvenu des mesures de police que Philopator avait prescrites à l'égard des mystes dionysiaques et qui nous sont connues

(1) Texte dans EUSÈBE: Praep. evang., IX, 27; FREUDENTHAL: Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste judäischer und samaritanischer Geschichtswerke, Bresl., 1875, pp. 234 ss. Freudenthal (ibid.) pp. 143 ss. a bien démontré qu'Artapan est juif. Il a relevé les nombreux points de contact entre celui-ci et la lettre d'Aristée (pp. 163 ss.) L'activité littéraire d'Artapan se place nécessairement avant Alexandre Polyhistor (ce dernier 80-40 av. J.-C.).
(2) Il lui attribue de même toutes les inventions, comme les Egyptiens en font honneur à Isis (ROSCHER: Lexikon der gr. u. röm. Myth., II, 1, art. Isis, còl. 457 ss.), à Horus ou Hermès (cf. REITZENSTEIN: Poimandres, pp. 181 s.) Le nom divin écrit sur la baguette magique de Moïse, joue un certain rôle dans le rabbinisme (cf. Heitmüller : « Im Namen Jesu », pp. 134 s.); Artapan est plus près des mœurs de son milieu.).

Translation

p.21/49:

Artapanus around Exodus events (1). As soon as Moses is back in Egypt, after having received the divine revelation at the Burning Bush, Pharoah summons him and Moses “tells him the Sovereign (*Despotes*) of the World commands him to liberate the Jews.” Pharoah has him thrown into prison. In the night, the door miraculously opens and Moses returns to Pharoah. The latter, "frightened by what has happened, orders Moses, still half-mocking, to reveal the Name of that god who sent Moses to Pharoah. Leaning to his ear, Moses tells him; Pharoah hears it and falls mute. Supported by Moses, he regains his senses. (Moses) writes the Name on a tablet and seals it; one of the priests present, lacking respect for the tablet, dies in convulsions".

It would be difficult to find a historian who would transpose the things of the past with such a serene air. For Artapanus, Moses is identical to the Greeks’ Musaeus and the Egyptians’ Thoth-Hermes. Consequently, he depicts Moses as a magician wielding the Divine Name as a formidable weapon (2). But the scene we have just reported is built upon a more complicated scenario, which Artapanus must have found somewhere. We suppose he remembered thosee police measures which Philopator had prescribed with regard to Dionysian mystics and which are known to

(1) Text in Eusebius: *Praeparatio evangelica* 9.27; Freudenthal: Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste judäischer und samaritanischer Geschichtswerke, Bresl. 1875, pp. 234ff. Freudenthal (ibid.) pp. 143 ff. has clearly demonstrated that Artapan is Jewish. He has noted the many points of contact between this and the Letter of Aristeas (pp. 163 ff.). The literary activity of Artapan necessarily takes place before Alexander Polyhistor (the latter 80-40 B.C.).
(2) He also attributes all inventions to Moses, like Egyptians honor Isis (ROSCHER: Lexikon der gr. u. röm. Myth, II, 1, art. Isis, còl. 457 ff.), Horus or Hermes (cf. REITZENSTEIN: Poimandres, pp.181f.). The Divine Name written on Moses’ magic wand plays a certain role in Rabbinism (cf. Wilhelm Heitmüller: "Im Namen Jesu" Eine Sprach- U. Religionsgeschichtliche Untersuchung Zum Neuen Testament, Speziell Zur Altchristlichen Taufe [1903], pp.134f.); Artapanus is closer to the morals of his milieu.).

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.22/50:

grâce au papyrus de Schubart. Voici ce décret vraisemblablement émané de la chancellerie de Philopator: "Sur l'ordre du roi, tous ceux qui, dans le pays, initient aux mystères de Dionysos doivent se rendre à Alexandrie, dans le délai de dix jours à dater de la publication de l'édit s'ils habitent en deçà de Naucratis, dans le délai de vingt jours s'ils habitent au-delà; ils doivent faire une déclaration par écrit chez Aristoboulos, au bureau des déclarations, dans le délai de trois jours après leur arrivée; ils doivent aussi faire connaître sur le champ de qui ils ont reçu le culte en remontant jusqu'à la troisième génération et ils doivent déposer le texte de la doctrine sacrée scellée, après y avoir inscrit leur nom „„ (καὶ διδόναι τὸν ἱερὸν λόγον ἐ[σφ]ραγισ[μένον] ἐπιγράψαντα [τὸ ὄνομα] ἕκαστ[ον] τὸ αὐ[το]ῦ ὄνομα (1).

Philopator veut que l'on vérifie les titres des mystagogues non officiels, et que l'on prenne connaissance de leurs enseignements (2). Pour sauver cependant les droits du secret religieux, il prescrit que les hiéroi logoi qui sont comme les lettres de créance des sanctuaires et le résumé de leur théologie secrète seront remis scellés. N'est-ce pas cela même que le Pharaon Pharetonès impose à Moïse? Les prêtres théologiens sont là comme au temps de Philopator, le nom sacré des

(1) Amtliche Berichte aus den Kön. Kunstsammlungen, XXXVIII (19161917), col. 189-197. Cf. Roussel, dans Comptes rendus Acad. des Inscriptions et B.-L., mai-juin 1919, pp. 237 ss. Nous reproduisons la traduction de M. P. Roussel, qui est d'ailleurs aussi celle de M. Schubart.

(2) D'après M. Schubart, en rendant ce décret, Philopator aurait voulu doter les mystères dionysiaques d'une doctrine orthodoxe et les ramener à l'unité. M. Roussel ne partage pas tout à fait cette manière de voir. Le roi aurait voulu plutôt donner une place prépondérante à Dionysos. « Pour y parvenir, il ne cherche pas à unifor miser la doctrine, mais il institue un culte officiel du dieu, d'abord en recensant et en organisant le clergé qui le desservira et peut-être, en second lieu, en revisant les titres des sanctuaires privés » (loc. cit., pp. 239 s.) M. Reitzenstein suppose que le gouvernement exerce sa surveillance, nécessaire en ce moment où les combinaisons de cultes orientaux avec celui de Dionysos font pulluler des sectes nom. breuses (Archiv f. Religionswiss., XIX, 1918, pp. 193 s.).

Translation

p.22/50:

us from the W. Schubart Papyrus {BGU 6.1211}. Here is the decree, probably issued by Philopator's chancellery: "By decree of the King, all persons in the country who initiate into the mysteries of Dionysus must go to Alexandria: within ten days of publication of the edict, if they live below Naucratis; within twenty days, if they live beyond. They must make a declaration in writing before Aristoboulos at the declarations office, within three days of their arrival. They must also declare forthwith from whom they have received the rites, going back to the third generation, and they must hand in the sealed text of the sacred doctrine, after inscribing thereon their own name" (καὶ διδόναι τὸν ἱερὸν λόγον ἐ[σφ]ραγισ[μένον] ἐπιγράψαντα [τὸ ὄνομα] ἕκαστ[ον] τὸ αὐ[το]ῦ ὄνομα (1).

Philopator desires to verify titles of unofficial mystagogues, and to gain understanding of their teachings (2). However, to safeguard rights of religious secrecy, he prescribes that the *hieroi logoi*, as credentials of the sanctuaries and a summary of their secret theology, be handed over sealed. Is this not what Pharaoh Pharethothes imposed on Moses? As in the time of Philopator, the priest-theologians are there; only the Sacred

(1) Amtliche Berichte aus den Kön. Kunstsammlungen, XXXVIII (19161917), col. 189-197. Cf. Pierre Roussel, in Comptes rendus Acad. des Inscriptions et B.-L., May-June 1919, pp.237 ff. We reproduce P. Roussel's translation, which is also that of W. Schubart.
(2) According to M. Schubart, Philopator's intention in issuing this decree was to give the Dionysian mysteries an orthodox doctrine and restore them to unity. Pierre Roussel does not entirely share this view. Rather, the king wanted to give Dionysus a pre-eminent place. "To achieve this, he did not seek to unify the doctrine but instituted an official cult of the god: first by listing and organizing the clergy who would serve him, and perhaps, secondly, by revising the titles of private sanctuaries" (loc. cit., pp.239 f.) R. Reitzenstein assumes the government is exercising its surveillance, necessary at a time when the combination of Eastern cults with that of Dionysus is causing numerous sects to proliferate (Archiv f. Religionswiss., XIX, 1918, pp.193 f.).

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.23/51:

Juifs à lui seul joue le rôle de hiéros logos, et il produit ces effets magiques de protection que l'on attend des écrits sacrés (1).

Au troisième livre des Machabées (2), Philopator est lui-même en scène. Une mésaventure lui est arrivée à Jérusalem, après la bataille de Raphia: ayant voulu forcer l'entrée du sanctuaire de Jérusalem, il a été frappé de paralysie par une apparition du Seigneur, sur le seuil même du temple. De retour à Alexandrie, il veut faire expier aux Juifs de là-bas son humiliation; on grave donc un décret suivant lequel ils seront assimilés aux Egyptiens et inscrits sur les rôles de la plèbe, alors qu'ils avaient occupé jusque là une situation privilégiée à côté des Grecs. Comme signe de leur abaissement, on les marquera au fer rouge de la feuille de lierre, le symbole de Dionysos. C'est une sorte d'esclavage auquel on les réduit. Seuls échappent à ce traitement ceux qui sont entrés de leur plein gré dans les thiases de Dionysos et ont reçu l'initiation à ses mystères (cf. 3, 21); séduits en effet par la perspective de partager le culte royal, un certain nombre de Juifs en arrivèrent là. La plupart cependant, à prix d'or, parvinrent à se tirer d'affaire et à éviter l'enrôlement.

Là-dessus, le roi commença à persécuter plus cruellement. Ce fut alors que des épiphanies (3) successives du Dieu des Juifs en faveur des siens forcèrent le roi à reconnaître l'autorité de ce Dieu “qui, depuis le temps de ses ancêtres jusqu'aujourd'hui a donné à ses

(1) La place prépondérante tenue par les noms secrets dans les formules magiques — lesquelles reproduisent souvent des liturgies de mystères font comprendre aisément que l'on puisse traiter de cette façon le nom divin. Cf. ReitzensteiN: Poimandres, p. 30. Nous croyons qu'Artapan a introduit Despotès dans son récit pour faire penser au nom propre Kyrios.
(2) Il peut être utile de noter ici que ce livre n'est pas non plus sans relations avec la lettre d'Aristée; comparer III Mach., 7, 2 avec Arist., § 15.
(3) Le mot appartient aussi au vocabulaire dionysiaque. Cf. DIOD., IV, 3, 2, s.).

Translation

p.23/51:

Name of the Jews plays the role of *hieros logos*, producing magical effects of protection expected of sacred writings (1).

In *The Third Book of the Maccabees* (2), Philopator himself is on stage. After the battle of Raphia (271 BC), a misadventure happened to him in Jerusalem: having tried to force an entrance into the sanctuary, he was struck with paralysis by an apparition of the Lord, at the very threshold of the Temple. Returning to Alexandria, he wanted Jews there to atone for his humiliation; therefore, a decree was inscribed under which they were to be assimilated with Egyptians and entered on the rolls of plebes, whereas until then they had occupied a privileged position alongside the Greeks. As a sign of their degradation, they were to be branded with an ivy leaf, symbol of Dionysus. They were to be reduced to a kind of slavery. Only those who would voluntarily enter the retinue of Dionysus and received initiation into his Mysteries (cf. 3:21) escape this treatment; indeed, seduced by the prospect of sharing in the royal cult, a number of Jews did so. Most of them, however, managed to avoid enlistment by paying a steep fine in gold.

The King began to persecute more cruelly. Then successive epiphanies (3) from the Jews’ God in favor of His Own forced the king to recognize the authority of this God “who, from the time of his ancestors until now

(1) The prominence given to secret names in magic formulas - which often reproduce mystery liturgies - makes it easy to understand why the divine name should be treated in this way. Cf. ReitzensteiN: Poimandres, p.30. We believe that Artapanus introduced *Despotès* {Master} into his narrative to bring to mind the proper name *Kyrios*.
(2) It may be useful to note here that this book is not unrelated to Aristaeus' letter either; compare 3 *Maccabees* 7.2 with *Aristeas* 15.
(3) The word also belongs to the Dionysian vocabulary. Cf. Diodorus Siculus, *Library of History* 4.3.2ff.

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.24/52:

entreprises une sécurité inébranlable et les a rendues glorieuses,” (6, 28). Il se retourne contre les courtisans qui mettent l'état en danger par leurs manœuvres contre les Juifs; il écrit à ses généraux qu'il faut reconnaître sans hésitation que le Dieu céleste protège les Juifs ainsi qu'un père aide ses fils en toutes choses (7,6). Les Juifs qui ont été infidèles à la Loi de leur Dieu sont abandonnés de tous comme de mauvais citoyens et massacrés par les Juifs fidèles; et ceux-ci, couronnés de fleurs odoriférantes, quittent la ville au milieu des acclamations de joie, en chantant des hymnes de reconnaissance au Dieu de leurs pères, le Saint, le Sauveur d'Israël. Ils célèbrent à Ptolémaïs, la cité des roses, le festin de la délivrance (1).

Nous n'avons pas l'intention de prétendre que le IIIe livre des Machabées soit un livre historique, à quelque degré que ce soit (2). Mais enfin, rien ne prouve non plus qu'il ait dépeint les temps de Caligula; il pourrait très bien renfermer des réminiscences des persécutions antérieures. Perdrizet (3) a défendu cette thèse et a particulièrement insisté sur la vraisemblance des détails conformes au zèle dionysiaque de Ptolémée Philopator. Il concluait : « Nous pensons que Philopator, pour donner plus de cohésion à la population hétéroclite d'Alexandrie, eut l'idée d'un syncrétisme qui réunirait Juifs et Grecs, et que ce rapprochement lui parut possible et naturel, étant donné l'identité qu'il croyait exister entre Sabaoth, dieu des Juifs, et Sabazios-Dionysos, dieu des Macédoniens et des Grecs. Maintenant, qu'on imagine la scène entre Philopator et l'ethnarque des Juifs

(1) Philopator avait fondé en l'honneur de son ancêtre divin Dionysos des réjouissances, ou plutôt des ripailles populaires. BOUCHE-LECLERCQ: Histoire des Lagides, I, Paris, 1903, p.328.
(2) Voir SCHUERER: Geschichte, III, pp. 489 ss.
(3) Revue des Etudes anciennes, XII, 1910, pp. 235 ss.

Translation

p.24/52:

has granted his enterprises an unshakeable stability and made them glorious,” (3 *Maccabees* 6:28). He turns against courtiers who, by their maneuvers against the Jews, are endangering the state; he writes to his generals that without hesitation they must recognize the Heavenly God protects the Jews, as a father helps his sons in all things (7:6). Jews who have been unfaithful to their God’s Law are abandoned by all as bad citizens and massacred by faithful Jews; and these last, crowned with fragrant flowers, leave the city amid cheers of joy, singing hymns of gratitude to the God of their fathers, the Holy One, Savior of Israel. In Ptolemais {i.e Arsinoite nome}, a City of Roses, they celebrate a feast of deliverance (1).

It is by no means our intention to pretend 3 *Maccabees* is an historical book (2). Nor is there any evidence it depicts Caligula’s day; it may well contain reminiscences of earlier persecutions. Perdrizet (3) defended this thesis and particularly insisted on the verisimilitude of details, in line with Ptolemy Philopator's Dionysian zeal. He concluded: "We believe that Philopator had the idea of a syncretism which would bring together Jews and Greeks, that Alexandria’s heterogeneous population would have greater cohesion, and that to him this rapprochement seemed possible and natural, given the shared identity he believed existed between Sabaoth, god of the Jews, and Sabazios-Dionysos, god of the Macedonians and Greeks. Now let's imagine the scene between Philopator and the ethnarch of the Alexandrian Jews: one proposes to

(1) Philopator had founded festivities, or rather feasts, in honor of his divine ancestor Dionysus. BOUCHE-LECLERCQ: Histoire des Lagides, I, Paris, 1903, p.328.
(2) See SCHUERER: Geschichte, Vol.3, pp.489 ff.
(3) Revue des Etudes anciennes, Vol.12 [1910], pp. 235 ff.

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.25/53:

alexandrins: l'un proposant à l'autre de se faire marquer au front du signe du lierre; l'un féru de son idée mystique, et en monarque absolu, ne souffrant pas de contradiction, l'autre écoutant, muet, une proposition qui lui semblait l'abomination de la désolation. Il est bien possible que Philopator, dans son zèle pour la religion de Bacchos, dans la conviction où il était que les Juifs formaient une certaine catégorie de Dionysiastes, et aussi dans le désir tout politique d'unifier une population. que divisaient les questions religieuses, ait usé du compelle intrare envers les Juifs d'Alexandrie » (1).

Nous combinons aisément ces données avec celle que nous avons retirée de l'historien Artapan. Philopator ayant porté le décret du papyrus de Schubart, sans doute pour arrêter le flot envahissant des mythes orientaux qui menaçait de submerger le culte de Dionysos et dénaturait en tout cas profondément son caractère, les Juifs furent enveloppés dans cette mesure de défiance, et mêlés aux autres mystes dionysiaques. Outre que les païens ont toujours confondu volontiers Iahvé avec Dionysos (2), les Juifs, en jouant à l'initié et en refusant de dire le nom propre de leur Dicu, avaient mis d'eux-mêmes le doigt dans l'engrenage. Si nous avons raison d'admettre que le Pseudo-Hécatée connaissait déjà le hiéros logos orphique, ceci nous mène à peu près, pour l'existence de cette pièce de propagande dont les Juifs se sont servis réellement, aux temps de Philopator (221-204). Quoi d'étonnant que la chancellerie royale ait obligé les Juifs à fournir les pièces de ce genre, en les assimilant aux autres hiéroi logoi de tous les sanctuaires particuliers?

On pourrait rester quelque peu sceptique en face de ces déductions.

(1) Ibid., p. 244.
(2) Cf. VIGOUROUX, Dict. de la Bible, art. Bacchus (I, col. 1378) Reitzenstein suppose aussi que l'identification Iahvé-Dionysos pourrait remonter à Philopator (Archiv. f. Religionswiss., XIX, 1918, pp. 153 s.)

Translation

p.25/53:

the other to mark his forehead with the sign of the ivy; the one fervent about his mystical idea, and as an absolute monarch, suffering no contradiction, the other listening, mute, to a proposal that seemed to him the abomination of desolation. It is quite possible that Philopator, in his zeal for the religion of Bacchus, in his conviction that Jews formed a certain category of Dionysians, and also in his political desire to unify a population divided by religious debates, used a ‘compel them to come in’ formula towards the Alexandrian Jews" (1).

We can easily combine these data with that taken from the historian Artapanus. On Schubart's papyrus, when Philopator issued the decree – no doubt to stem the invading flood of Oriental myths which threatened to submerge the Dionysus cult and in any case profoundly distort its character – the Jews were enveloped in this measure of defiance, and mixed with other Dionysian mystics. Besides the fact that pagans always willingly confused Yahweh with Dionysus (2), the Jews, playing initiation games and refusing to say the proper name of their god, had become ensnared themselves. If we're correct in admitting Pseudo-Hecataeus was already familiar with the Orphic hieros logos, then the existence of this propaganda piece, which the Jews actually used, leads us back to the time of Philopator (221-204 BC). Is it surprising the royal chancellery obliged the Jews to supply writings of this kind, assimilating them to the other *hieroi logoi* of all the different sanctuaries?

One might remain somewhat skeptical in the face of these deductions.

(1) Ibid. p. 244.
(2) Cf. Fulcran Grégoire VIGOUROUX, Dictionnaire de la Bible [1912], “Bacchus” (Col. 1 p.1378). Reitzenstein also assumes the identification of Yahweh-Dionysus could go back to Philopator: “The short decree gives a peculiar impression of the organization of early Hellenistic secret cults and of their state surveillance. The opening up of the East brought new vitality to the secret cults; the assimilation of various oriental deities to Dionysus – Jahve would perhaps already be assimilated to Dionysus at that time – also offers the possibility of new syncretistic secret cults. The state must secure the possibility of surveillance. (See “Zur Religionspolitik der Ptolemäer,” in Archiv für Religionswissenschaft Vol.19 [1918], pp.193 f.).

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.26/54:

Il n'en faudra pas moins conclure que le PseudoAristée, Artapan et le IIIe livre des Machabées ont un air de famille évident et qu'ils utilisent tous trois des idées communes: les Juifs emprisonnés et persécutés, poussés vers les mystères de Dionysos, eux-mêmes réagissant, opposant mystère à mystère et prétendant que les Ptolémées auraient intérêt à s'instruire de leurs propres doctrines sacrées.

IV. LE RÊVE DE MOÏSE DANS EZECHIEL LE TRAGIQUE.

Un drame tel que celui qu'Ezéchiel le tragique composa sur le thème et sous le titre La Sortie d'Egypte » (Exagōgē) ne nous éloigne pas tellement de la littérature mystérieuse. Les sectes orphiques jouaient leurs drames sacrés, et nous pouvons prononcer encore ici le nom de Philopator, qui avait lui-même écrit une tragédie sur la légende d'Adonis. Un théâtre, appelé le théâtre dionysiaque, attenait au palais royal d'Alexandrie.

On peut très bien concevoir qu'un Juif alexandrin, doué de bonne volonté, si pas d'un talent poétique exquis, écrivit cette œuvre intéressante, et il faudrait même une forte dose de confiance dans la stricte orthodoxie de la diaspora pour prétendre qu'elle ne fut jamais représentée sur la scène. Elle n'est point plus ennuyeuse, après tout, que beaucoup de nos pièces de patronage (1).

Dans le drame d'Ezéchiel, l'apparition du buisson ardent était

(1) Littérature dans SCHUERER: Geschichte, III', pp. 502 s. Il est bien établi que les fragments d'Ezéchiel que nous possédons encore nous arrivent par Alexandre Polyhistor, ce qui reporte l'œuvre au commencement du premier siècle ou plutôt à la fin du second siècle avant notre ère. L'origine alexandrine reste toujours l'hypothèse la plus vraisemblable. Il n'est pas aisé d'apercevoir la force probante des arguments par lesquels Kuiper (dans Mnemosyne, nov. ser., XVIII, 1900, pp. 270 s.) essaye de prouver l'origine samaritaine de l'"EgaywYŃ. Le même titre est employé par Philon pour désigner l'Exode (Migr. Abrah., 14), et par Aristobule (CLÉMENT D'ALEXANDRIE: Strom., I, 22).

Translation

p.26/54:

Nevertheless, we must conclude that Pseudo-Aristaeus, Artapanus and the *3 Maccabees* are clearly related, and that all three use common ideas: the imprisoned, persecuted Jews, driven to Dionysus Mysteries, reacting themselves, to pit Mystery against Mystery and to maintain the Ptolemies would benefit from learning about their own sacred doctrines.

IV. MOSES’ DREAM, IN EZEKIEL THE TRAGEDIAN.

Such a drama as Ezekiel the Tragedian composed on the theme and under the title “The Exodus from Egypt” (*Exagōgē*) does not take us far from Mystery literature. Orphic sects staged their own sacred dramas, and here we can mention Philopator’s name, he himself wrote a tragedy about the Adonis legend. A theater, ‘the Dionysian Theater’, adjoined the royal palace of Alexandria.

It is entirely conceivable that an Alexandrian Jew, gifted with good will if not exquisite poetic talent, wrote this interesting work, and it would even take a strong dose of confidence in the strict orthodoxy of the Diaspora to insist it was never performed on stage. It is, after all, no more boring than many of our patronage plays (1).

In Ezekiel's drama, the Burning Bush sequence was immediately

(1) Literature in SCHUERER: Geschichte, III', pp. 502 f. It is well established the fragments of Ezekiel that we still possess come to us through Alexander Polyhistor, which puts the work at the beginning of the 1st C BC, or rather at the end of the 2nd C. BC. The most likely hypothesis is still an Alexandrian origin. It is not easy to see the convincing force of Kuiper’s arguments (in Mnemosyne, nov. ser., XVIII, 1900, pp.270 f.) trying to prove a Samaritan origin for *Exagōgē*. Philo used the same title to designate the Exodus (*On the Migration of Abraham* 14), also by Aristobulus (in CLEMENT OF ALEXANDRIA: *Stromata* 1.22).

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.27/55:

immédiatement précédée d'une scène où Moïse racontait à son beau-père Raguël une vision nocturne qu'il avait contemplée. L'épisode est évidemment inventé, car l'Exode n'offre rien de pareil, mais il ne constitue, pensons-nous, qu'un dédoublement de la théophanie du buisson ardent. « Je croyais voir, raconte Moïse, au sommet du mont Sinaï, un trône qui touchait à la voûte du ciel. Sur ce trône siégeait un noble personnage, le front ceint d'un diadème, et tenant un grand sceptre dans la main gauche. Il me fit signe de la droite, et je me plaçai devant lui. Il me donna le sceptre et me fit asseoir sur le trône, me ceignit le diadème, puis lui-même descendit les degrés. De là je vis le globe entier du monde. Au-dessous de moi était la terre, au-dessus était le ciel. Une multitude d'étoiles tombaient à mes pieds; je les comptais toutes elles passaient devant moi comme une armée. Bientôt la frayeur m'éveilla et dissipa mon rêve » (1).

Raguël explique le songe: Moïse renversera le trône du Pharaon; les parties du monde qui lui apparaissent signifient la connaissance du présent, du passé et de l'avenir. Ceci contient du moins une indication précieuse. Placé sur le trône même de Dieu, Moïse reçoit une science qui n'appartient qu'à lui, et cette science dépend de son introduction dans le monde astral: nous voici de nouveau orientés dans la direction de certaines idées mystérieuses qui jouirent d'une très large diffusion aux périodes persane et hellenistique (2).

On les connaît mieux dans la forme philosophique et mystique qu'elles ont prise chez Posidonius et ses imitateurs:

(1) Texte dans Mnemosyne, loc. cit., pp. 237 ss.; EUSÈBE: Praep. evang., IX, 27. Nous donnons la traduction de MAGNIN (Journal des Savants, avril 1848, p. 204).

(2) Nous ne voulons pas contester que la vision d'Ezéchiel le tragique touche aussi à l'apocalyptique. Mais c'est que l'apocalyptique se rencontre avec le « Mystère » dans l'idée que la vision céleste révèle les secrets divins. Rien ne rapproche spécialement l'écrivain d'Alexandrie des Apocalypses juives.

Translation

p.27/55:

preceded by a scene in which Moses tells his father-in-law Raguël about a nocturnal vision he had contemplated. This episode is obviously invented, since *Exodus* offers nothing of the kind, but we believe it is merely a bifurcation of the Burning Bush theophany. Moses says: “I believed I saw, upon the summit of Mount Sinai, a Throne touching the vault of Heaven. On this Throne sat a noble personage, with a crown binding his forehead and holding a large scepter in his left hand. He beckoned me with his right hand, I came to stand before him. He handed me the Sceptre and seated me upon the Throne, bound me with his diadem, and then He himself descended the steps. From there, I beheld the whole sphere of the Cosmos. Below me was Earth, above the Heavens. A multitude of stars fell at my feet; I counted them all; they passed before me like an army. Soon fear awoke me and dispelled my dream.” (1).

Raguël explains the dream: Moses will overthrow Pharaoh’s throne; the parts of the world appearing to him signify Knowledge of Present, Past and Future. This contains at least one valuable indication. Placed on the very Throne of God, Moses receives a knowledge which belongs to he alone, and this science depends on his introduction into the astral world: here again we are oriented in the direction of certain mystical ideas that enjoyed a very wide diffusion in the Persian and Hellenistic periods (2).

We know them better in the philosophical and mystical form they took in Posidonius and his imitators:

(1) Text in Mnemosyne, loc. cit. pp. 237 ff; Eusebius: Praep. evang. IX, 27. we give the translation of MAGNIN (Journal des Savants, April 1848, p.204).

(2) We do not wish to dispute that the vision of Ezekiel the Tragedian also touches upon the apocalyptic. But rather that the apocalyptic meets the "Mystery" in the idea that the celestial vision reveals divine secrets. Nothing brings the Alexandrian writer particularly close to Jewish Apocalypses.

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.28/56:

Philon, Cicéron, Sénèque, Plutarque (1); la littérature hermétique les utilise volontiers, et Reitzenstein signale leur influence sur l'Apocalypse de Baruch et la littérature judéo-héllénistique apparentée; d'après lui, leur source prochaine serait à chercher en Egypte. M. Cumont les résume fort bien : « Essence ignée, (l'âme) est parente des dieux qui brillent au firmament. La contemplation du ciel devient ainsi une communion. Le désir que ressent l'homme de lever longuement ses regards vers la voûte constellée est un amour divin qui le transporte. Un appel céleste l'attire vers les espaces radieux. Dans la splendeur des nuits, son esprit s'enivre de la lumière que lui versent les feux supérieurs. Comme les possédés et les corybantes dans le délire de leurs orgies, il s'abandonne à l'extase, qui le délivre de son enveloppe charnelle et l'élève, loin au-dessus des brouillards de notre atmosphère, dans les régions sereines où se meuvent les astres éternels. Porté sur les ailes de l'enthousiasme, il s'élance au milieu du choeur sacré des étoiles et suit leurs mouvements harmonieux. Il vit alors de la vie de ces êtres étincelants qu'il voit d'ici-bas palpiter dans le rayonnement de l'éther; avant le terme fatal de la mort, il participe de leur divinité et reçoit leurs révélations dans un ruissellement de lumière qui éblouit, par son éclat, l'œil même de la raison » (2).

On peut sûrement remonter de ce mysticisme astral dégagé de cérémonies à une période antérieure où l'on initiait véritablement au mystère astral, probablement par les θρονισμοί célestes que l'on retrouve dans les liturgies mystérieuses. Comme Ezechiel le tragique ne dépend pas de Posidonius et qu'il n'a rien d'un mystique ni d'un

(1) Cf. CUMONT Le Mysticisme astral dans l'antiquité, dans Bull. de l'Académie royale de Belgique, Cl. des Lettres, 1909, pp. 256-286. Reitzenstein ; Poimandres, pp. 5. ss.
(2) Ibid., pp. 265 s.

Translation

p.28/56:

Philo, Cicero, Seneca, Plutarch (1); Hermetic literature readily utilizes them, and Reitzenstein indicates their influence upon the *Apocalypse of Baruch* and related Judeo-Hellenistic literature; according to him, their proximate source is to be sought in Egypt. M. Cumont summarizes these very well: "Fiery essence, (the soul) is kin to the gods who glitter in the firmament. Thus contemplation of the sky becomes a communion. The desire man feels to fix his eyes long upon the constellated vault is a divine love which transports him. A celestial call attracts *nous* towards radiant space. In the splendor of the night, his spirit is intoxicated by the glow which higher fires pour upon him. Like men possessed and the Corybantes in the delirium of their orgies, he abandons himself to ecstasy, which frees him from his carnal envelope and list him far above mists of our atmosphere, into serene regions where move the everlasting stars. Borne on the wings of enthusiasm, *Nous* springs into midst of the stars’ sacred choir and follows their harmonious movements. Then he partakes of the life of such luminous beings that from below he sees glittering in aether’s radiance. Before the fated hour of Death, he participates in their divinity and receives their revelations in a stream of light which, by its brilliance, dazzles the very eye of reason" (2).

Surely we can trace this ceremony-free astral mysticism to an earlier period, when the astral mystery was truly initiated, probably through celestial enthronements found in the Mystery liturgies. As Ezechiel the Tragedian does not rely on Posidonius and he belies nothing of a mystic

(1) Cf. Franz CUMONT “Le Mysticisme astral dans l'antiquité”, in Bulletin de l'Académie royale de Belgique [1909], pp.256-286; Astrology and Religion Among the Greeks and Romans [1912], pp.79-80. Richard Reitzenstein, Poimandres, pp.5ff.
(2) Ibid, pp.265 ff.

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.29/57:

philosophe, son Moïse est donc plutôt un véritable initié, l'influence est celle de liturgies mystérieuses (1) grâce auxquelles le thème astral a d'abord pénétré dans le Judaïsme.

Le sens de la vision d'Ezechiel se précise encore si nous songeons que le Dieu qui se révèle et cède son trône est le Kyrios alexandrin, le Souverain du ciel et de la terre, résidant aux confins du monde astral, réglant le cours des astres et avec lui et sans doute par lui les vicissitudes humaines; l'initiation devient naturellement une participation à la puissance royale de Dieu et à sa science.

Le mysticisme astral de Philon n'est pas indépendant de celui de Posidonius; mais quand il combine le thème de l'ascension céleste avec celui de la royauté de Moïse, tout à fait comme Ezéchiel, on doit se demander s'il n'a rien emprunté aux idées de ses prédécesseurs alexandrins. Le passage le plus caractéristique se lit dans Vita Mos., I, 147 ss. Traitant de la royauté de Moïse, le philosophe juif la décrit d'abord suivant le type du sage-roi créé par les néo-pythagoriciens (2), pour revenir ensuite à un autre développement: la royauté est une participation à la dignité et au pouvoir divin, et Dieu a soumis l'univers et tous ses éléments à Moïse, car "tout est commun entre amis », suivant le proverbe ; tous les hommes vertueux ont bien le monde entier pour patrie et pour héritage, mais "Moïse jouit d'une plus grande intimité avec le Père de tout et le Créateur: il fut jugé digne de porter son propre nom puisqu'il fut appelé dieu et roi de tout le peuple et il entrait, dit l'Ecriture, (Ex., 20, 21) dans la nuée obscure, c'est-à-dire dans l'essence éternelle, invisible et incorporelle, exemplatrice des êtres, y recevant la connaissance de ce que la nature mortelle ne peut contempler... » (3)

La vision de l'essence divine dans la nuée céleste est conçue comme l'initiation par excellence, ainsi qu'il ressort avec evidence d'autres

(1) On songerait à la liturgie d'Isis en particulier.
(2) E. BRÉHIER: Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, pp.20 ss.
(3) Vita Mosis, I, 158.

Translation

p.29/57:

nor a philosopher, so therefore his Moses is rather a true initiate, the influence is that of Mystery liturgies (1) by which the astral theme first penetrated into Judaism.

The meaning of Ezekiel's vision becomes even clearer if we consider this God who reveals Himself and yields His Throne is the Alexandrian *Kyrios*, Sovereign of Heaven and Earth, residing at the boundaries of the astral world, regulating the course of stars and with it (and no doubt through it) human vicissitudes: initiation naturally becomes a participation in God’s Royal Power and His Science.

Philo's astral mysticism is not independent of Posidonius’, yet when he combines the theme of the celestial ascension with that of Moses’ kingship, quite like Ezekiel’s, one must question if he has not borrowed anything from his Alexandrian predecessors’ ideas. The most characteristic passage is read in *De Vita Mosis* 1.147sqq. The Jewish philosopher first describes Moses’ royalty according to the type of wise king created by the neo-Pythagoreans (2), then returns to another development: royalty is a participation in the Dignity and the Divine Power, and God submitted the Cosmos and all its elements to Moses, because as the proverb says ‘everything is shared between friends’: all virtuous men have the whole world for their fatherland and inheritance indeed, but "Moses enjoys greater communion with the All-Father and the Creator: being deemed worthy of the same title? For he was named God and King of the whole nation. And Scripture says (Ex., 20, 21) he entered into the dark cloud, that is to say: the Eternal, Invisible and Incorporeal Essence, archetypal essence of beings, apprehending there what mortal nature cannot perceive...” (3)

The vision of the Divine Essence in the Heavenly Cloud is conceived as the initiation par excellence, as is evident from other passages of Philo;

(1) One reflects upon the Isis liturgy in particular.
(2) E. BRÉHIER: Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, pp.20ss.
(3) *De Vita Mosis*, 1:158.

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.30/58:

passages de Philon; on suit très bien le mouvement de pensée qui conduit le philosophe mystique à ne plus se contenter, comme c'était le cas avant lui, de la seule contemplation des Puissances divines. Mais si la connaissance des choses divines reste naturellement liée à la suprême initiation, la royauté est maintenant sans connexion intime avec la vision dont elle est censée le fruit. Il faut donc trouver une raison extrinsèque qui rétablisse la connexion que ne fournit plus la nature des choses: on n'en voit point de plus proche que l'influence du thème traditionnel dérivant logiquement la royauté d'une vision du Kyrios, Puissance royale de Dieu: Philon utilise et transforme un thème préexistant dans le Judaïsme alexandrin.

B. THÈMES MYSTÉRIEUX.

Les documents étudiés jusqu'ici sont l'expression d'une seule et même tendance: des genres littéraires très divers exécutent une marche d'ensemble vers un but unique et obéissent à une impulsion très précise pour présenter la religion juive sous les dehors d'un Mystère. De plus, les développements sont assez monotones; pour reprendre un vers de la Sibylle, on pourrait tout dire d'un mot: « Dieu gouverne». Cependant, autour de cette idée centrale, des topiques secondaires, eux-mêmes inspirés par les religions hellénistiques, ont été entraînés dans l'orbit du Mystère juif et se sont organisés autour de lui comme une enveloppe nuculaire.

I. LA DOCTRINE MYSTÉRIEUSE.

Le voyageur qui apercevait de loin les murs élevés du télestérion d'Eleusis saluait avec un profond sentiment de respect la divinité dont les antiques cérémonies mystérieuses, révélées par elle, gardaient la présence. Les secrets des nuits profondes parlaient encore aux

Translation

p.30/58:

one readily follows the train of thought which leads the mystical philosopher to no longer be satisfied, as was his case before, with mere contemplation of the Divine Powers. But if knowledge of divine things remains characteristically linked to the supreme initiation, Royalty is now without an intimate connection to the vision of which it is supposed to be a fruit. Therefore, it is necessary to find an extrinsic reason which re-establishes that connection which the nature of things no longer provides. We cannot see any closer than the influence of the traditional theme which logically derives kingship from a vision of *Kyrios*, the Royal Power of God: Philo uses and transforms a pre-existing theme in Alexandrian Judaism.

B. THEMES of The Mystery.

The documents studied so far are the expression of one and the same tendency: very diverse literary genres perform an overall march towards a single goal and obey a very precise impulse to present Jewish religion under the guise of a Mystery. Moreover, the developments are rather monotonous; to quote a line from the Sibyl, one could say everything in a word: "God governs". However, secondary topics around this central idea, likewise inspired by the Hellenistic religions, were drawn into the orbit of the Jewish Mystery and organized around it like an enveloping shell (i.e. carapace).

I. DOCTRINE of The Mystery.

The traveler to Eleusis who saw from afar the high walls of the Telesterion greeted with a deep feeling of respect the divinity whose presence was guarded by ancient Mystery ceremonies revealed by it. Secrets of profound nights still spoke to men. People were eager

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.31/59:

hommes. Les peuples étaient soucieux de posséder une généalogie et d'avoir conservé, des âges meilleurs et plus proches des contacts divins, la révélation de vérités religieuses primordiales et bienfaisantes. L'antiquité et le secret dont s'entourait une révélation fondait sa valeur.

Les Juifs alexandrins ne consentirent point à paraître inférieurs aux Egyptiens ni aux Hellènes. Toute une littérature de polémique est remplie d'âpres discussions sur leurs droits à prendre place parmi les plus anciens des peuples. Par Abraham d'ailleurs, ils se rattachaient à la vieille souche des Chaldéens: on ne pouvait leur contester cette noble origine.

Ils prétendaient avoir ainsi conservé une doctrine secrète, héritée des « anciens », que les peuples païens auraient oubliée. Le pseudo-Aristée appâte de la sorte ses lecteurs païens; le hiéros logos orphique met le thème en action et oblige Orphée à se rétracter dans ses vieux jours et à donner désormais la révélation du « Mystère » juif.

Cette doctrine secrète, si peu secrète d'ailleurs que nous la rencontrons un peu partout, comme une recette de propagande très fructueuse, c'est celle du gouvernement divin, le Règne de Dieu, considéré comme réalisé et réalisable dans les conditions actuelles de l'humanité; l'Alexandrinisme reste fidèle à la meilleure tradition d'Israël en la choisissant pour objet de son « Mystère ».

Iahvé avait toujours été le roi de son peuple, depuis qu'il l'avait sauvé de la servitude d'Egypte. C'était au point que l'établissement de la royauté était apparu, dans certains milieux préexiliens, comme un attentat contre les droits du Dieu Souverain. Après l'exil, Dieu s'était fait plus distant, mais on attendait qu'il reprît les rênes de son gouvernement, et pour patienter on maudissait l'intrusion des rois étrangers.

Translation

p.31/59:

to possess a genealogy and to have preserved, from better and closer ages of divine contacts, the revelation of primordial and beneficial religious truths. The antiquity and secrecy with which a revelation was surrounded founded its value.

Alexandrian Jews did not accede to appear inferior to either Egyptians or Hellenes. A whole literature of polemics is filled with bitter discussions about their right to take their place among the most ancient of peoples. Moreover, they were attached to the old stock of the Chaldeans through Abraham: this noble origin could not be disputed.

They claimed to have preserved a secret doctrine inherited from the "ancients" which pagan peoples had forgotten. Pseudo-Aristeas baits his pagan readers in this way; the Orphic *hieros logos* puts the theme into action, obligating Orpheus in his old age to convert and henceforth give revelation to the Jewish ‘Mystery’.

This secret doctrine, in fact so little hidden that we find it everywhere, like a formula for very successful propaganda, is that of divine government, the Kingdom of God, considered both realized and realizable in present conditions of humanity. Alexandrianism remains faithful to the best tradition of Israel by choosing it as the object of its ‘Mystery’.

Yahweh had always been the king of his people, ever since he had saved them from servitude in Egypt. It was at the point where the establishment of kingship appeared, in certain pre-Exilic circles, as an attack on the rights of the Sovereign God. After the Exile, God had become more remote, but they waited for him to take over the reins of government, and as they awaited cursing the intrusion of foreign kings.

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.32/60:

A Alexandrie cependant, une idée plus optimiste domine, au fond plus traditionnelle: Dieu règne encore, servi par les Juifs, et quand ceux-ci seront parvenus à faire adopter leur religion par les Gentils, sans qu'un violent coup d'état ait été nécessaire peut-être, le Règne sera définitivement établi (1).

Le peuple qui possède la connaissance du Mystère obtient de ce chef les promesses de l'avenir, d'une prospérité temporelle et d'une gloire sans exemple (2). Une autre conséquence: les rois de la terre ne gouvernent en réalité que délégués par le Roi du ciel.

Les premiers Alexandrins s'intéressent par dessus tout à cet aspect national et politique du gouvernement divin. Ils en déduisent même un corollaire très pratique. Puisqu'ils étaient les serviteurs et sujets légitimes du Souverain du monde, celui-ci gouvernait sûrement à leur bénéfice, et les rois de la terre, en l'occurrence les Ptolémées, avaient tout intérêt à ne pas contrarier le Seigneur et ses desseins. A ce prix, il protégerait leur règne, tout serait pour le mieux dans le meilleur des mondes : les rois n'auraient pas de sujets plus dévoués que les Juifs, ni non plus de plus puissants protecteurs au Ciel que cette race d'élection; ils avaient tout à craindre au contraire s'ils les persécutaient, car c'était s'attaquer au Souverain de la terre lui-même (3).

(1) Un autre courant de pensée s'est développé dans la suite: se localisant de plus en plus dans les âmes, le Règne de Dieu devint le règne de la vertu (Philon). Il est juste aussi de noter que l'on songeait aussi à Alexandrie au Règne transcendant, le monde de l'au-delà (Sagesse). Là où, comme en Palestine, les idées eschatologiques avaient ravi le Règne dans l'au-delà, on ne négligeait pas absolument non plus la théorie du gouvernement actuel. Nous voulons simplement marquer une prépondérance très sensible du Règne actuel chez les Alexandrins.
(2) Cf. en particulier Or. Sibyll., III, 710-724. Nous ne trouvons guère trace d'une doctrine promettant l'immortalité aux mystes du Règne. Peut-être y verrait-on une allusion indirecte dans les vers orphiques: μηδέ σε τὰ πρὶν | ἐν στήθεσσι φανέντα φίλης αἰῶνος ἀμέρσῃ (4 s.) Voir aussi Sap., 15, 3.
(3) ARISTÉE, §§ 15 s.; 37; 219; III Mach., 6, 25-28; 7, 6-9.

Translation

p.32/60:

In Alexandria, however, a more optimistic idea dominates, more traditional in essence: God still reigns, served by the Jews, and when they will have succeeded in having their religion adopted by Gentiles, perhaps without the need for a violent coup d'état, the Kingdom will be definitively established (1).

The people who possess knowledge of the Mystery obtain from this leader the promises of the future, of a temporal prosperity and of a glory without example (2). Another consequence is that the kings of the earth actually govern only on behalf of the Sky-King.

Above all, early Alexandrians are interested in this national and political aspect of Divine Government. They have even deduced a very practical corollary from it. Since they were the legitimate servants and subjects of theCosmic Sovereign, surely He ruled for their benefit, and the kings of the Earth (in this case the Ptolemies) had every interest in not thwarting the Lord and His Purposes. The Greek Pharoahs would have no more devoted subjects than the Jews, nor more powerful protectors in Heaven than this Chosen Race; on the contrary, the Greek Pharoahs had everything to fear if they persecuted the Jews, for this was an attack on the Sovereign of the Earth, Himself (3).

(1) Another trend of thought developed later: locating itself increasingly in souls, the Kingdom of God became the Kingdom of Virtue (Philo). It is also right to note that the transcendent kingdom, the world beyond (Wisdom), was also imagined in Alexandria. Where (as in Palestine) eschatological ideas had taken over the Kingdom in the hereafter, a theory of actual government was not entirely neglected either; we simply wish to indicate the very noticeable preponderance of this actual Kingdom among the Alexandrians.
(2) Cf. *Sibylline Oracles*, Book 3, 710-724 in particular. We hardly find any trace of a doctrine promising immortality to the mystics of the Kingdom. Perhaps we see an indirect allusion to it in the Orphic verses: ‘Do not chance the loss of Aeternity because of former opinions’ (4 s.) See also *Wisdom of Solomon*, 15.3: ‘For to know Thee is complete righteousness, and to know Thy Power is the root of Immortality.’
(3) *The Letter Of Aristeas*, §§ 15 f. “the God who gave them their Law is the God who maintains your kingdom”; 37: “the desire to act piously and render unto the supreme God a thank offering for maintaining my kingdom”; 219; 3 *Maccabees* 6.25-28: “… Release the sons of the Almighty and Living God of Heaven, who from the time of our ancestors until now has granted an unimpeded and notable stability to our government”; 7, 6-9.

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.33/61:

Nous doutons que cette merveilleuse tactique ait jamais produit de résultat tangible. Mais il est intéressant de constater comment les Juifs espérèrent détourner à leur profit la religion des Ptolémées. Ceux-ci avaient choisi Dionysos pour leur ancêtre, leur protecteur et leur modèle (1): comme ils auraient été mieux inspirés de s'attacher au mystère juif! Le IIIe Livre des Machabées veut faire croire que le désir est devenu un jour une réalité: Philopator essaya de soumettre les Juifs à la religion de Dionysos, mais le Seigneur fut le plus puissant et ses théophanies l'emportèrent; Ptolémée se vit forcé de reconnaître la souveraineté du Dieu des Juifs et ainsi, en quelque manière, d'accepter lui-même l'initiation à leur Mystère.

On voit à peu près à quelles influences obéissaient les Alexandrins en présentant la doctrine du Règne actuel de Dieu sous l'aspect d'un «Mystère».

Des points de contact intimes entre l'Apocalyptique et les théories alexandrines sur les secrets ou mystères du Règne (2), comme aussi la parenté que nous constaterons plus loin entre les deux formes du Judaïsme sur l'usage des noms «mystiques» prouvent sans doute que le grand courant «mystérieux» s'est fait sentir de part et d'autre. A notre sens, il faudrait en conclure autre chose. Il devait exister dans le Judaïsme palestinien, plus exactement dans l'enseignement officiel du temple de Jérusalem, des théories qui, diversifiées suivant deux tempéraments, allaient aboutir au Mystère d'Alexandrie ou aux secrets

(1) Dionysos Zagreus avait reçu la royauté universelle; il était le premier des triomphateurs diadema, regium insigne et triumphum invenit (MACROBE, Saturn., I, 19, 4).
(2) Aux seuls «élus» de l'apocalyptique était réservée la connaissance des secrets du monde futur et des biens que la Royauté divine et la Gloire y gardent pour eux dans des trésors mystérieux.

Translation

p.33/61:

We doubt that this marvelous tactic ever produced any tangible results. But it is interesting to note how the Jews hoped to twist the Ptolemies’ religion to their own advantage. The latter had chosen Dionysus as their ancestor, protector and model (1): how much better they would have been inspired, attaching themselves to the Jewish Mystery! Still, *3 Maccabees* wants us to believe that desire became a reality one day: Ptolemy IV Philopator (221-204 BC) tried to force the Jews to submit to the Dionysian religion, yet the (Jewish) Lord was most powerful and his theophanies prevailed. Philopator himself was forced to recognize the Sovereignty of the Jewish God and thus, in some way, to have accepted initiation into their Mystery.

It is easy to perceive what influences the Alexandrians were under, in presenting the doctrine of the actual Reign of God as a ‘Mystery’.

Intimate points of contact between Apocalyptic and Alexandrian theories about the secrets or mysteries of the Kingdom (2), as well as the kinship which we shall see later on between the two forms of Judaism in the use of ‘mystical’ names, prove without doubt that the great ‘Mystical’ current was felt on both sides. In our opinion, one should conclude something else. In Palestinian Judaism, or more precisely in the official teaching of the Jerusalem Temple, theories must have existed which, diversified according to two temperaments, would lead to the Alexandrian Mystery or secrets of the Apocalypses. Shouldn't we be looking for these theories

(1) *Dionysus Zagreus* had received the universal royalty; he was the first of the triumphers ‘diadema, regium insigne, et triumphum invenit’ ; see Macrobius, *Seven Books of the Saturnalia* 1.19.4: “But given earlier proof that Apollo and the Sun are the same, and the subsequent demonstration that *Father Liber* is the same as Apollo, there can be no doubt but that the Sun and *Father Liber* must be considered aspects of the same godhead… They observe the holy mystery in the rites by calling the sun Apollo when it is in the upper (i.e. daytime) hemisphere; when it is in the lower (i.e. night-time) hemisphere, it is considered Dionysus, who is *Liber*.”
(2) Knowledge of secrets of the future world and of Goods that the Divine Royalty and Glory keep for them in mystical treasure were reserved only for "chosen ones" of the Apocalyptic.

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.34/62:

des apocalypses. Ces théories, n'y aurait-il pas lieu de les chercher dans les spéculations qui entourèrent les manifestations ou épiphanies de Iahvé dans l'histoire de son peuple, ou la Présence dans son temple: sa Puissance (royale), sa Gloire, le Nom divin considéré comme une autre hypostase de la Souveraineté divine?

L'influence des Mystères païens, se faisant sentir d'une façon assez précise sur le Judaïsme hellénistique, a contribué aussi à réaliser la synthèse de ces deux éléments: mystère et Règne de Dieu.

On ne manque pas en effet d'analogies dans le monde «mystérieux». M. Cumont signale que la représentation masdéenne d'un Dieu suprême et souverain, unie d'ailleurs à celle du Baal sémitique, seigneur et maître de ses sujets, se répand très tôt dans le monde gréco-latin, puis avec plus d'insistance sous l'action des mages et des sectateurs de Mithra (1). Le trône de Zeus et des autres divinités joue un grand rôle en diverses conceptions religieuses apparentées aux mystères. Plus particulièrement, Isis est reine, Regina Isis, reine du ciel et de la terre, reine de l'Egypte et de ses fidèles, et cette royauté constitue une caractéristique très marquée de son culte (2); les idées philosophiques de la Pronoia viennent s'y attacher (3). Dans la doctrine secrète des Orphiques, il est souvent question de Dionysos, à qui Zeus confie le gouvernement du monde; ce Dieu est le modèle des rois, le premier triomphateur, et les Ptolémées l'ont justement choisi pour leur protecteur. De même, dans la littérature hermétique, les

(1) Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum (trad. G. GEHRICH), Leipzig-Berlin, 1914, p.331, n.19.
(2) Cf. ROSCHER: Lexikon, II, 1, col. 512 s.
(3) Dea providens, pour Apulée. Cf. REITZENSTEIN: Poimandres, p. 44.

Translation

p.34/62:

in speculations which surrounded manifestations or epiphanies of Yahweh in the history of his people, or the Presence in his Temple: his (Royal) Power, his Glory, the Divine Name considered as another hypostasis of Divine Sovereignty?

The influence of pagan Mysteries, making itself felt in a fairly definite way upon Hellenistic Judaism, also contributed to the realization of these two elements’ synthesis: Mystery, and Kingdom of God.

There is indeed no shortage of analogies in the world of ‘the Mystery’. Franz Cumont points out that the Masdean representation of a supreme and sovereign God, united moreover with that of the Semitic Baal, lord and master of his subjects, spread very early in the Greco-Latin world, then with greater insistence under the action of the magi and the followers of Mithra. (1). The throne of Zeus and other deities plays a large role in varied religious conceptions related to the Mysteries. More particularly, Isis is queen, Regina Isis, Queen of Heaven and Earth, queen of Egypt and of her faithful, and this royalty constitutes a very marked characteristic of her cult (2); the philosophical ideas of the *Pronoia* are attached to it (3). In the secret doctrine of the Orphics, it is often a question of Dionysos, to whom Zeus entrusts the government of Cosmos; this God is the model of kings, the first triumphant, and the Ptolemies rightly chose him for their protector. Likewise, in Hermetic

(1) Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum (trans. G. GEHRICH), Leipzig-Berlin, 1914, p.331, n.19: “… the God of Heaven is often not compared to a general king but to the ‘Great King’, and writers mention his satraps; cf. Pseudo-Aristotle, Περὶ Κόσμου, c.6, p.398 to 10ff. = Apuleius. De Mundo 398a.30; Philo Judaeus, De Opificio Mundi 71, De Somniis 140-1, De Decalogo 61, 177-8 {13.59-61}, Maximus of Tyre Dissertationes 11.12 {12} and Capelle, Die Schrift von der Welt (Neue Jahrb. für das klass. Altert., VIII), 1905, p. 556, n. 6. ...”
(2) Cf. ROSCHER: Lexikon, II, 1, col. 512 sec.
(3) Dea providens, for Apuleius. Cf. REITZENSTEIN: Poimandres, p.4.

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.35/63:

titres indiquant la souveraineté du dieu suprême sont extrêmement fréquents (1). Notons encore la place que les spéculations sur le Gouvernement divin, la Providence, la soumission à la volonté divine, qui en est le corollaire, occupent dans les systèmes philosophiques de l'époque hellénistique, le stoïcisme en particulier. Epicure ne s'attaque à la religion de la Pronoia que parce qu'elle est devenue commune.

En somme, les Juifs alexandrins faisaient vibrer une corde très sensible de l'âme religieuse de leur temps, et l'une des plus délicates, quand ils présentaient leur religion comme une révélation particulière de la souveraineté divine. Ce qu'ils eurent en propre, c'est de la considérer comme l'unique objet de leur « Mystère », et de continuer à croire à sa révélation historique, restant d'accord en cela avec les traditions de leur race.

II. LE NOM MYSTIQUE.

Les noms secrets (ἱερά, κρυπτά, ἄρρητα ονόματα) ont joui d'une vogue extrême dans les cultes de Mystères et dans les pratiques magiques qui s'attachent à ceux-ci comme l'ombre au corps. Les Juifs furent à la hauteur de leur siècle. Les spéculations des apocalypses et des Esséniens avaient souvent pour objet les noms sacrés de Dieu, du Messie ou des anges; le rabbinisme ne les ignorait pas, et la théurgie juive ne tranchait point sur la magie hellénistique (2).

A Jérusalem même, pendant toute la période hellénistique, et dès ses débuts, le tétragramme sacré tenait une grande place dans le culte du temple. Gravé sur le pétalon du grandprêtre, il était l'ornement le plus

(1) KROLL: Die Lehren des Hermes Trismegistos, p. 31.
(2) Cf. HEITMÜLLER: « Im Namen Jesu », surtout pp. 128 ss.

Translation

p.35/63:

literature, the titles indicating the sovereignty of the supreme god are extremely frequent (1). We may also note the position occupied by speculations on Divine Government, Providence (submission to Divine Will, which is its corollary) in the philosophical systems of the Hellenistic period, Stoicism especially. Epicurus attacks *Pronoia* spirituality only because it has become so common.

In brief, when they presented their religion as a distinct revelation of Divine Sovereignty, Alexandrian Jews struck a very sensitive chord, and one of the most delicate, in the religious soul of their day. What they did have in common was considering that Divine Sovereignty the sole object of their ‘Mystery’, continuing to believe in its historical revelation, and remaining in accord in this by traditions of their race.

II. THE MYSTICAL NAME.

Secret names (sacred, cryptic, unspoken names) enjoyed wild popularity in Mystery cults and in such magical practices attached like a shadow to the body. Jews were at the height of their century. The speculations of Apocalypses and of Essenes often had their object in sacred names of God, the Messiah or angels; Rabbinism did not ignore them, and Jewish theurgy did not differ from Hellenistic magic (2).

Throughout the Hellenistic period and from its beginnings, the sacred tetragrammaton {YHWH} held a central position in Temple worship at Jerusalem itself. Engraved on the High-Priest's Breastplate, it was the

(1) KROLL: Die Lehren des Hermes Trismegistos, p.31.
(2) Cf. HEITMÜLLER: “Im Namen Jesu”, especially pp.128 ss.{p.131: “Origen thus knows a secret and mystical philosophy of names 1) (περὶ ὀνομάτων φιλοσοφία), to which belong the Jewish angelic and divine names (Sabaoth, Adonai, etc.) and not only them, but also sacred names of the Egyptians, Persians, to wit of all peoples. And in this peculiar philosophy of names, which does not seem to be without connection with magic, he, the Christian and philosopher, places without further ado and without hesitation also the ὄνομα Ἰησοῦ. This designates the sphere in which we have to look around, the background from which our question receives its light…”

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.36/64:

regardé et le plus honoré du costume liturgique (1); on en prononçait la formule redoutable au cours de la bénédiction sacerdotale, elle descendait alors sur les fidèles rassemblés, comme une glorieuse protection, sacrement de la présence souveraine de Iahvé. Dire ou entendre le nom était réservé à ceux qui sont purs (2); on ne le révélait pas aux païens (3).

Tout cela n'était guère nouveau. Dès les temps les plus reculés, les Juifs comme les Egyptiens et comme tous les Sémites avaient attribué une grande efficacité de salut à la possession du nom divin (4). Le nom est-il autre chose que la personne devenue « active » « active » ou accessible? La grande transformation survenue à la période persane avait été justement de reléguer le nom par excellence dans le temple. La liturgie seule avait le droit de le prononcer. Ailleurs, dans la vie commune, même dans la lecture des Livres saints, ou se contentait des succédanés du Nom, Elohim et surtout Adonai. Ce dernier titre, passant par la filière, prenait un caractère toujours plus sacré, on finissait par n'oser plus l'exprimer (5).

(1) On racontait qu'Alexandre lui-même avait adoré le tétragramme: яposv μόνος προσεκύνησε τὸ ὄνομα (Jos. : Ant., XI, 8, 5).
(2) PHILON: Vita Mos., II (III), 114 S. ARISTÉE, § 98.
(3) Livius de Judaeis: « Hierosolymis fanum cuius deorum sit nounominant », note le scholiaste à propos de Lucain, V, 592 s. Cf. E. NORDEN: Agnostos Theos, p. 60 et Jahve u. Moses in hellenistischer Theologie, dans: Festgabe von Fachgenossen u. Freunden A. v. Harnack zum 70sten Geburtstage, Tübingen, 1921, p.298.
(4) Il y a toujours lieu de consulter avant tout la monographie de Giesebrecht (Die Alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre Religionsgeschichtliche Grundlage, Königsberg i. Pr., 1901).
(5) Adonaï est sûrement devenu un nom propre au moment où paraît le livre de Daniel. A notre sens, la constance avec laquelle les LXX rendent le tétragramme par Kyrios supposent qu'on lisait régulièrement à leur époque Adonai et non plus Iahvé. Au temps de Sirach, on ne prononçait plus le nom archaïque que dans le temple, partout ailleurs on disait Adonaï (SCHUERER, II, pp. 335, 355). Qu'Adonaï fût devenu un nom très saint, cela nous semble indiqué par vocalisation majestative, qui peut remonter très haut; par l'attitude que les Zélotes adoptent vis-à-vis de ce titre ou de l'araméen maran refusant de le donner à l'empereur romain (comme les Psaumes de Salomon font grief à Pompée de se dire « le Seigneur de la terre et de la mer » 2, 33); par l'existence de tous les succédanés du nom : le Ciel, le nom, etc., dont on n'aurait pas besoin si Adonai ou un correspondant araméen pouvait s'employer à loisir.

Translation

p.36/64:

most seen and honored ornament of the liturgical dress (1); the formidable formula was pronounced during the priestly benediction, it then descended over the assembled faithful, like a glorious protection, sacrament of Yahweh’s sovereign presence. Saying or hearing the name was reserved for those who are pure (2); it was not revealed to pagans (3).

All this was hardly innovative. From the most distant periods, Jews (like Egyptians and all the Semites) had attributed a magnificent efficacy of salvation in possession of the Divine Name (4). Is the Name something other than the person who has become ‘active’ or accessible? The great transformation which occurred in the Persian period had been precisely to relegate the exact Name to the temple. The liturgy alone had the right to pronounce it. Elsewhere, in the everyday life, even in the reading of Scripture, one was satisfied with substitutes for the Name, *Elohim* and especially *Adonai*. This last title, passing along the way, took on an ever more sacred character, we ended up no longer daring to express it (5).

(1) It was said that Alexander himself worshiped the Tetragrammon: [11.331] “Alexander… approached by himself, and adored that Name” (Josephus, *Antiquities of the Jews* 11.8.5).
(2) PHILO: Vita Mos., II (III), 114 S. ARISTEUS, § 98.
(3) Livy, on the Jews: “In Jerusalem, they are not naming the God of the sanctuary”(Livy, in Scholion. Lucan. 2,531.) Cf. E. NORDEN: Agnostos Theos, p.60 and „Jahve u. Moses in hellenistischer Theologie,“ in: Festgabe von Fachgenossen u. Freunden A. v. Harnack zum 70sten Geburtstage, Tübingen, 1921, p.298.
(4) There is always good reason to first consult Giesebrecht's monograph (Die Altestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre Religionsgeschichtliche Grundlage, Königsberg i. Pr., 1901).
(5) *Adonai* surely became a proper name when the Book of Daniel appeared. In our opinion, the constancy with which the LXX turns the tetragrammon to *Kyrios* supposes one regularly read Adonai in their time, and no longer Yahweh. In the time of Sirach, the archaic name was no longer pronounced except in the Temple, everywhere else people said *Adonai* (SCHUERER, II, pp.335,355). That *Adonai* had become a very holy name seems to us indicated by majestic vocalization, which can go back very far; by the attitude that the Zealots adopt vis-à-vis this title or the Aramaic *māran* {'our master'} refusing to give it to the Roman emperor (as the *Psalms of Solomon* 2:28 reproach Pompey for calling himself " Lord of Land and Sea”); by the existence of all substitutes for the Name: Heaven, ‘The Name’, etc., which one would not need if *Adonai* or an Aramaic correspondent could be easily employed otherwise.

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.37/65:

Les Alexandrins acceptèrent la situation de fait. Le tétragramme resta, pour eux aussi, la propriété du temple de Jérusalem, au même titre que le sacerdoce ou les sacrifices. Seuls, les magiciens violèrent la consigne (1); dans le Judaïsme orthodoxe, on ne s'en occupait guère. On admirait ces lettres mystérieuses quand on montait à Jérusalem, on entendait deux syllabes barbares, que l'on ne désirait pas transporter à Alexandrie, où elles n'auraient rien dit aux lettrés (2).

Dans leur horizon, le terme Kyrios resta pratiquement le nom divin unique; et comme leur bible était censée reproduire parfaitement l'original, particulièrement dans l'usage des noms propres, on admit qu'il était le nom incomparable communiqué par Dieu à son peuple. Héritier naturel de Iahvé, Kyrios fut aussi un nom mystique, et à côté du mystère de la liturgie se constitua le mystère de la communauté

(1) Les magiciens et exorcistes, tentés par le merveilleux et l'abracadabrant, n'ont pas laissé se perdre la puissance contenue dans le nom tétragramme. L'attestation des papyrus magiques est assez éloquente.
(2) «Ces quatre lettres, dit-on, représentent le nom de la divinité» (PHILON: Vita Mos., II, 132. Cf. ibid., 114 s.; ARISTÉE, § 98). Philon n'a jamais traduit Iahvé par ó v. Ce dernier nom a été pris par Dieu au ch. 3o de l'Exode, non pour suggérer Iahvé et en fournir l'étymologie (intention de l'hébreu), mais pour faire sentir à Moïse qu'il est indiscret de demander à Dieu son nom propre. «Je suis celui qui suis» signifie : «Je n'ai pas de nom». Telle est du moins l'interprétation philonienne de la fameuse déclaration divine „ἐγώ εἰμι ὁ ὤν“ (Mut. nom, 11; Vita Mos., I, 75; De Somniis, 230; Qu. Deus sit im., 109; Quod det. pot. insid., 160; Quis rer. div. her. 170). Les LXX ont estimé que 'ehiéh était un nom absolument différent de Iahvé et non une allitération de ce dernier nom. C'est 'ehiéh, où la dérivation du verbe haiah est patente, qu'ils ont rendu par óv (Cf. DEISSMANN: Neue Jahrb. f. d. Kl. Altertumswiss., XI, 1903, p. 174, n. 2). Passé Ex. 3, 14, on ne retrouve plus ¿ v qu'au livre de Jérémie (1, 6; 14, 13; 39 H. 32, 17) où le traducteur a lu 'chiéh à la place de 'ahah, prenant pour une kyrielle de noms divins l'exclamation 'ahah 'adoni 'adonai.

Translation

p.37/65:

Alexandrians accepted the de facto situation. For them also, the tetragrammon remained property of the Jerusalem Temple, in the same way as the priesthood or sacrifices. Only the magicians violated the order (1); in orthodox Judaism, it was hardly a concern. One admired these mysterious letters when one went up to Jerusalem, one heard two barbaric syllables which one did not wish to transport to Alexandria, where they would have meant nothing to the scholars (2).

Within their horizon, the term *Kyrios* practically remained the unique divine name; and as their Bible was supposed to reproduce the original perfectly, especially in the use of proper names, it was admitted to be the matchless name communicated by God to his people. Natural heir of Yahweh, *Kyrios* was also a mystical name, and alongside the mystery of the liturgy was constituted the mystery of the Alexandrine community…

(1) Magicians and exorcists, tempted by the marvelous and the preposterous, have not let the power contained in the name tetragrammaton be lost. Attestation in the magic papyri is quite eloquent.
(2) “These four letters, it is said, represent the Name of the Divinity” (PHILO: Vita Mos., II, 132. Cf. ibid., 114 s.; ARISTEUS, § 98). Philo never translated Yahweh as *On*. This latter name was taken by God in ch.30 of Exodus, not to suggest Yahweh and provide its etymology (the intention of the Hebrew), but to make Moses feel that it is indiscreet to ask God for his proper name. “I am who am” means: “I have no name”. Such, at least, is the Philonian interpretation of the famous divine declaration „I Am the One Being“ (*De Mutatione Nominum*, 11; *De Vita Mosis* 1.75; *De Somniis*, 230; Quod Deus Sit Immutabilis 109; *Quod Deterius Potiori Insidiari Soleat* 160; *Quis Rerum Divinarum Heres Sit* 170). The LXX held that 'ehiéh was an absolutely different name from Yahweh and not an alliteration of the latter name. It is 'ehiéh, where the derivation of the verb haiah is patent, that they rendered óv (Cf. DEISSMANN: Neue Jahrb. f. d. Kl. Altertumswiss., XI, 1903, p. 174, n. 2). After *Exodus* 3:14, we no longer find ‘The One’ except in *Jeremiah* (1, 6; 14, 13; 39 H. 32, 17) where the translator read 'chiéh instead of 'ahah, taking for a myriad of divine names the exclamation 'ahah 'adoni 'adonai.

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.38/66:

alexandrine (1). Nous pourrons donc constater que les différents thèmes mystérieux, amorcés pour la plupart dans le Judaïsme palestinien, viennent s'enrouler autour du Kyrios alexandrin.

1st) Le nom Kyrios fut révélé à Moïse dans la vision du Buisson ou dans la théophanie du Sinaï. Il y a dans la Bible grecque une phrase formelle, programmatique: Ἐλάλησε δὲ ὁ θεὸς πρὸς Μωυσῆν, καὶ εἶπεν πρὸς αὐτόν ἐγὼ κύριος καὶ ὤφθην πρὸς Αβρααμ καὶ Ισαακ καὶ Ιακωβ θεὸς ὢν αὐτῶν καὶ τὸ ὄνομά μου κύριος οὐκ ἐδήλωσα αὐτοῖς (Ex., 6, 2 s. ; cf. 3, 15).

Nous avons des raisons de croire qu'Artapan et la légende alexandrine ont reconnu leur nom Kyrios dans ce mot redoutable qui donne à Moïse puissance et victoire sur Pharaon et ses prêtres.

2nd) Kyrios est un ἄρρητον ὄνομά. Au premier siècle avant notre ère et au premier siècle après, l'aire de dispersion du titre divin se délimite d'une façon précise et étrange. Toute une série de documents, qui se trouvent pourtant sous l'influence des LXX, omettent ce terme qu'on s'attendrait à rencontrer à chaque pas.

Les parties les plus anciennes des Livres Sibyllins, prologue et III Livre, épuisent toute la liste des prédicats marquant la souveraineté de Dieu, et ne prononcent jamais le titre Kyrios; on ne le rencontre pas davantage dans la Lettre d'Aristée (2), ni dans le IVe Livre des Machabées, ni dans Ezéchiel le tragique; Josèphe ne s'en sert, à ma connaissance, que dans le récit de la conversion d'Izate d'Adiabène, le plaçant sur les lèvres de ce prince au moment où il se consacre au Dieu des Juifs (3). A la même époque, nous assistons à un

(1) Il ne faut pas rappeler que les noms mystiques jouent leur rôle dans les religions mystérieuses, particulièrement chez les Orphiques. Cf. GIESEBRECHT: Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens, pp.81s.)
(2) Si nous exceptons une citation explicite (διὰ τῆς γραφῆς ὁ λέγων οὕτως) des LXX, §155.
(3) Antiq. Jud., XX, 4, 2.

Translation

p.38/66:

… community (1). Therefore, we will be able to observe that various mystical themes, initiated for the most part in Palestinian Judaism, come to wrap themselves around the Alexandrian *Kyrios*.

1st) The name ‘*Kyrios*’ was revealed to Moses in the Vision of the Burning Bush or Sinai theophany. There is a formal, programmatic phrase in the Greek Bible: “And God spoke to Moses and said to him, ‘I [am] *Kyrios* {=the Lord}.’ And I appeared to Abram and Isaac and Jacob, being their God, but I did not manifest to them my name ‘Lord’.” (*Exodus* 6:2s.; cf. 3:15).

We have reason to believe that both Artapanus and Alexandrian legend recognized their *Kyrios* name in this fearsome word giving Moses power and victory over Pharaoh and his priests.

2nd) *Kyrios* is an Inutterable Name. In the 1st C. BC and 1st C. AD, the area of dispersion of the divine title is delimited in a precise and strange way. A whole series of documents which are nevertheless under the influence of the LXX omit this term which one would expect to encounter at every step.

The oldest parts of the Sibylline Books (the Prologue and Book 3) exhaust a whole list of predicates marking God’s Sovereignty yet never pronounce the title *Kyrios*. We find it neither in the *Letter of Aristeas* (2), nor in the *Fourth Book of the Maccabees*, nor in Ezekiel the Tragedian. To my knowledge, Josephus only employs it only in the conversion story of Izates II of Adiabene, placing it on the lips of this prince at the instant he consecrated himself to the God of the Jews (3). At the same time, we

(1) It should be remembered that mystical names play their part in Mystery religions, particularly among Orphics. Cf. GIESEBRECHT: Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens, pp.81s.)
(2) If we except one explicit quotation (“… by the Scripture, he says…”) of LXX, §155.
(3) *Antiquities of the Jews* 20.4.2.

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.39/67:

mouvement parallèle, en sens contraire, dans l'emploi de Despotès, le succédané obligatoire de Kyrios: Artapan et Josèphe s'en servent ordinairement; le Livre de la Sagesse, le III des Machabées, l'épitre de Jérémie l'ont en concurrence avec Kyrios; chez Ezechiel le tragique, il est même élevé à la dignité de nom propre : on l'emploie sans article, tout à fait comme Kyrios. On pourrait à peu près ranger tous les livres de la communauté d'Alexandrie en deux classes: les livres ésotériques (hiéroi logoi mosaïques, prophètes, liturgies), qui expriment le nom mystique, et les livres profanes, qui ne se croient pas permis de le révéler.

3o) Il existe une relation intime entre le nom divin des Alexandrins et leur mystère du Règne de Dieu. Si l'on pouvait prendre à la lettre le hiéros logos orphique, on se représen terait une sorte de liturgie mystérieuse, au cours de laquelle l'initiation au Mystère se confère par la tradition du nom sacré.

Rien de plus naturel que cette relation. Comme appellatif, Kyrios marque la souveraineté; employé comme nom propre, il garde encore quelque chose de sa signification première. Ce titre s'applique donc naturellement à la Puissance royale de Dieu, c'est-à-dire au gouvernement divin, au Règne personnifié. Comme tous les noms divins, il revêt aisément le caractère d'hypostase, et s'identifie alors avec la Puissance. Tous les mystères avaient leurs légoména; le titre Kyrios, résumé de la doctrine essentielle du Judaïsme: Dieu règne, fut ainsi le légoménon et peut-être le mot de passe des mystes juifs.

Nous pensons d'ailleurs que le nom divin du temple, lahvé, était déjà en connexion avec la Puissance royale et la Gloire de Dieu et que le thème alexandrin n'est ainsi qu'une transposition du thème de Jérusalem.

Translation

p.39/67:

are witnessing a parallel movement in the opposite direction, with the use of *Despotes* {Master; Absolute Authority}, obligatory substitute for *Kyrios*: Artapanus and Josephus typically use it; *Wisdom of Solomon*, 3 *Maccabees*, and the Letter of Jeremiah all have it concurrent with *Kyrios*; in Ezekiel the Tragedian, it is even elevated to the dignity of a proper name: it is used without an article, much like *Kyrios*. One could roughly arrange all the books of the Alexandrian community in two classes: the esoteric books (Mosaics *hiéroi logoi*, prophets, liturgies, etc.), which express the mystical Name, and profane books, which do not believe themselves permitted to reveal it.

3rd) There is an intimate relationship between the Alexandrians’ Divine Name and their mystery of the Kingdom of God. If we could take the Orphic *hieros logos* literally, we would imagine some sort of mystical liturgy during which initiation into the Mystery is conferred by the tradition of the Holy Name.

Nothing is more natural than this relationship. As an appellative, *Kyrios* marks Sovereignty; used as a proper name, it still retains something of its original meaning. This title therefore naturally applies to the royal Power of God, that is to say, to Divine Government, to the personified Kingdom. Like all divine names, it easily assumes the character of hypostasis and is thereby identified with Power. All Mysteries had their *legomenas*; the title *Kyrios* is a résumé of the essential doctrine of Judaism: ‘God Reigns’, was thus the *legomenon* and even the password of the Jewish *mystes*.

We also think the divine name from the Temple, Yahweh, was already connected with Royal Power and Glory of God and that the Alexandrian theme is thus only a transposition of the Jerusalem theme.

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.40/68:

4o) Ce nom Kyrios, centre de la doctrine ésotérique, est comme le fondement de l'ekklèsia d'Alexandrie.

Depuis l'exil, la communauté juive, à Jérusalem, s'était serrée autour du nom de Iahvé. Par le Nom, Dieu était présent dans le temple et gouvernait son peuple; on en bénissait la communauté rassemblée à la liturgie, on l'invoquait sur elle. Le peuple élu se définissait: celui qui aime, qui craint, qui espère dans le Nom. Sous l'influence de la pratique du temple et de la lecture de la bible grecque où le nom Kyrios seul est magnifié, toutes ces idées se sont reportées sur le nom grec. Iahvé réside dans le temple, mais l'ekklèsia alexandrine se trouve sous l'invocation de Kyrios, protégée par lui, le possédant par privilège, comme on possède l'alliance (II Mac., 8, 15). C'est comme un sacerdoce de prononcer ce nom grand, redoutable et saint (Ps. 98, 3. 6) dans les assemblées (Ps. 21, 23). Les païens désigneraient même les Juifs par leurs rapports avec ce nom (1).

Nous avons là tout ce qu'il faut pour imaginer une communauté religieuse fermée, groupée autour d'un titre divin secret et ésotérique. Philon définira l'admission des prosélytes dans la communauté comme l'entrée dans un thiase sacré, avec tradition des paroles divines dont les Juifs sont les hierophantes nés (2); à la période plus archaïque que nous envisageons, quand les livres saints n'étaient pas traduits, il est pratiquement certain que l'agrégation à la communauté alexandrine se conférait par la tradition du nom sacré Kyrios, le Nom qui contenait le secret du Règne de Dieu.

5o) On s'est servi du nom comme d'un instrument magique. Pour tous les Alexandrins, le Nom est grand, redoutable et glorieux, c'est une

(1) λαόν … κεκλημένον ἐπ’ ὀνόματί σου (Sir., 36, 17).
(2) ...καλεῖν... εἰς ἐκκλησίαν και μεταδιδόναι λόγων θείων, οἷς θέμις καὶ τοὺς αὐτόχθονας καὶ εὐπατρίδας ἱεροφαντεῖσθαι (De Virtut., 108).

Translation

p.40/68:

4th) This name *Kyrios*, central to theesoteric doctrine, is something approaching the foundation of Alexandria’s *ekklesia*.

Since the Exile, the Jewish community in Jerusalem had gathered around Yahweh’s Name. By the Name, God was present in the Temple and governed his people; the community gathered at the liturgy was blessed with it, it was invoked upon them. The Chosen People defined themselves: those who love, who fear, who hope in the Name. Under the influence of Temple practice and the reading of the Greek Bible (where the name *Kyrios* alone is magnified), all these ideas carried over to the Greek name. Yahweh resides in the Temple, but Alexandria’s *ekklesia* is under the invocation of *Kyrios*, protected by Him, possessing it by privilege, as one possesses the Covenant (2 *Maccabees* 8:15). It is like a priesthood to pronounce this great, formidable and holy Name (*Psalm* 98:3–6) in the assemblies (*Psalm* 21, 23). The pagans would even designate the Jews by their relationship with this Name (1).

Here we have everything needed to imagine a closed religious community, grouped around a secret and esoteric Divine Title. Philo will define admission of proselytes into the community as entry into a sacred *thiasos*, with a tradition of divine words by which Jews are the born hierophants (2); in the more archaic period which we are considering, when the holy books were not translated, it is nearly certain that joining the Alexandrian community was conferred by the tradition of the sacred name *Kyrios*, the Name which contained the secret of God’s Reign.

5th) The Name has been used as a magic instrument. For all Alexandrians, the Name is great, formidable and glorious, it is a Power

(1) “the people … who bear Thy Name” (*Sirach* 36.12).
(2) “… inviting … to the congregation and allowed to partake in the divine revelations, to which also the native born, whose lineage is beyond reproach, are rightfully admitted.” (*De Virtutibus* 108).

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.41/69:

force pour ceux qui le possèdent: κραταίωμα Κύριος τῶν φοβουμένων αὐτόν, καὶ τὸ ὄνομα Κυρίου τῶν φοβουμένων [ἐπικαλουμένων A] αὐτόν (1). Des ames élevées comme Philon ont sans doute résisté à la tentation de ravaler sa puissance à des procédés de magie vulgaire. Le cas d'Artapan nous montre ce qu'on pouvait attendre d'autres dispositions d'esprit.

Il est assez malaisé de démêler, parmi les formules magiques de basse époque, ce qui proviendrait de la période alexandrine primitive. Il est sûr que le titre Kyrios y est un vocable honoré, « que les dieux aiment d'entendre ». Mais tous les dieux l'aiment. Peut-être l'incantation par Moïse hierophante, qui révèle le nom aux mystes dans leur initiation, serait-elle un vestige du Mystère du Kyrios (2).

III. ABRAHAM.

La grande interpolation du hiéros logos selon Aristobule (Clément d'Alexandrie), nous fait constater que, le premier des Patriarches, Abraham fut d'abord entraîné dans l'orbite du mystère juif.

Comme l'antiquité des origines était un honneur, et surtout une

(1) Ps., 24, 14. La deuxième partie du verset est propre aux LXX. Cf. Or. Man., 5, 3 s. La foi en la puissance du nom divin est évidemment traditionnelle. Cf. III Regn., 18, 32.
(2) P. Leid. J. 384, 3, 19 ss. : ἐγώ εἰμι ὁ συνηντήσας ὑπὸ τὸ ἱερὸν ὄρος καί ἐδωρήσω τὴν τοῦ μεγίστου ὀνόματός σου γνῶσιν, ἣν καὶ τηρήσω ἁγνῶς μηδενὶ μεταδιδούς, εἰ μὴ τοῖς σοῖς συνμύσταις εἰς τὰς σὰς ἱερὰς τελετάς (Heitmüller: « Im Namen Jesu », p.127). P. Leid. J. 395. Dieterich y a vu avec raison l'utilisation, par la théurgie, d'un 8 et 10 livre apocryphe de Moïse (en usage chez les Esséniens et les communautés mystiques d'Egypte ?). Le titre du 8e livre était: βίβλος ἱερα ἐπικαλουμένη Μονας ἢ Ὀγδόη Μοϋσέως περι τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου (DIETERICH : Abraxas, Leipzig, 1891, p. 169). Le 10e livre s'intitulait : Μωϋσέως ἀπόκρυφος βίβλος περὶ τοῦ μεγάλου ὀνόματος ἡ κατὰ πάντων , ἐν ᾗ ἐστιν τὸ ὄνομα τοῦ διοικοῦντος τὰ πάντα (ibid., p.193). Le contenu de ces livres est une initiation ayant pour thème le nom mystique. Ils se présentent comme des lettres de Moïse à un myste (τέκνον). Les titres indiquant la souveraineté divine y sont accentués comme dans les Sibyllins.

Translation

p.41/69:

for those who possess it: “Exceeding Power is the Lord of they who fear Him; and the Name of the Lord of those who fear Him [who call upon Him, A] (1). Uplifted souls like Philo no doubt resisted the temptation to reduce His Power to processes of vulgar magic. The case of Artapanus shows us what could be expected from other mental dispositions.

Among magic formulas of a later age, it is somewhat difficult to disentangle what would came from the primitive Alexandrian period. It is certain the title *Kyrios* was an honored vocable, "which the gods like to hear". But all gods approve of it. Perhaps incantation by Moses the Hierophant, revealing the Name to mystics in their initiation, is a vestige of the Mystery of *Kyrios* (2).

III. ABRAHAM.

The great interpolation of the *hieros logos* according to Aristobulus (Clement of Alexandria) makes us realize that the first of the Patriarchs, Abraham, was first drawn into the orbit of the Jewish mystery.

Since the antiquity of his origins was an honor, and especially

(1), the second part of the verse is proper to the LXX. Cf. “Or. Man.” 5:3ff. Faith in the power of the Divine Name is obviously traditional. Cf. 3 *Kings* 18:32.
(2) P. Leid. J. 384, 3, 19 ff. GEMF 30 (PGM II) y GEMF 55 (PGM III) 157 col. vi 19–20 (92–93): "It is I whom you met under the holy place. and I will give you gnosis of your thy great name, which I will keep pure, communicating it to no one except your fellow initiates for your holy ordinations..." (Wilhelm Heitmüller: "Im Namen Jesu,"p.127). P. Leid. J. 395. Dieterich rightly saw in this theurgy's utilization of an apocryphal 8th and 10th *Book of Moses* (in use among the Essenes and the mystical communities of Egypt?). The title of the 8th book was: *Holy book entitled ‘Monad or Eighth of Moses: Concerning the Sacred Name.’* (DIETERICH: Abraxas, Leipzig, 1891, p.169). The 10th book was entitled: *The Hidden Book of Moses concerning the Great Name, (or …For Everything), which includes the Name of Him Who Governs All* (ibid., p.193). The content of these books is an initiation with the mystical name for its theme. They are presented as letters from Moses to a *myste* (student). The titles indicating Divine Sovereignty are accentuated, as in the Sibylline books.

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.42/70:

garantie pour la possession de la vérité, et que les païens ne se faisaient pas faute de rappeler aux Juifs qu'ils étaient des parvenus dans la société des vieilles nations, on se souvint de la grande patrie d'où le Patriarche était sorti; enfant de cette souche illustre, sa qualité de Chaldéen lui créa ensuite son titre scientifique: il fut astronome et astrologue, inventeur et maître des doctrines astronomiques (1). On lui appliquait ainsi le thème que d'autres avaient attribué aux dieux et aux ancêtres, ou à Pythagore.

Il était fatal que ce thème vint graviter autour du mystère du Règne de Dieu. Les philosophes n'avaient pas oublié la démonstration aristotélicienne par laquelle on remontait de l'ordre du monde, et surtout de l'admirable organisation du ciel, jusqu'au démiurge (2); et d'après un topique théologique que Posidonius admit dans sa mystique (3), l'astronomie avait conduit les premiers hommes à la connaissance de Dieu (4). Le rapport s'établit tout normalement entre l'astronomie et la connaissance du Gouvernement divin : avant d'être le modèle de ceux qui cherchent à atteindre la perfection par les sciences (5), Abraham fut l'auteur historique de la foi en Dieu, celui qui le premier, grâce à ses connaissances astrales, s'éleva jusqu'au Dieu qui gouverne le monde.

La large diffusion du thème montre son antiquité. Eupolémos, (ou l'anonyme de Freudenthal) racontait qu'Abraham surpassa en sagesse

(1) Artapan (EusÈBE: Praep, evang., IX, 18) racontait qu'Abraham enseigna l'astronomie au roi Pharetonès. Dans un extrait d'Eupolemos (ibid., 17) les Phéniciens et les Egyptiens lui devaient leurs connaissances sur les astres. Voir aussi JosÈPHE: Antiq. Jud., I, 7, 1.
(2) Philon développe souvent la preuve de l'existence du Dieu Providence. Cf. H. STRATHMANN: Geschichte der frühchristlichen Askese, I, Leipzig, 1914, p.129, n.3.
(3) NORDEN: Agnostos Theos, pp. 287 s.; CUMONT, dans: Bulletin Acad. royale de Belg., 1909, P.270.
(4) KROLL: Die Lehren des Hermes Trismegistos, pp. 39 ss.
(5) Daenne: Geschichtliche Darstellung, 1, p. 371 ; II, pp. 110, 221.s.

Translation

p.42/70:

a guarantee for the possession of the truth, and since pagans always reminded Jews they were upstarts in the society of the old nations, the great fatherland whence the Patriarch had come was recalled; a child of this illustrious stock, his status as a Chaldean so gave him his scientific title: he was an astronomer and astrologer, inventor and master of astronomical doctrines (1). It thus applied the theme that others had attributed to the gods and the ancestors, or to Pythagoras.

It was inevitable that this theme came to gravitate around the mystery of the Kingdom of God. Philosophers had not forgotten the Aristotelian demonstration by which one ascended from the order of the World, and especially of the admirable organization of heaven, to the Demiurge (2). According to a theological topic which Posidonius admitted in his mysticism (3), astronomy had also led the first men to gnosis of God (4). The relationship is quite normally established between astronomy and knowledge of Divine Government. Before he became the model of those seeking to reach perfection through the sciences (5), Abraham was the historical author of faith in God, the first, thanks to his astral knowledge, who first rose to the God who rules the World.

The wide diffusion of the theme shows its antiquity. Eupolemus (c.160 BC), (or Freudenthal's Anonymous) said that Abraham surpassed all

(1) Artapan (EusÈBE: Praep, evang., IX, 18) said that Abraham taught astronomy to King Pharetones. In an extract from Eupolemos (ibid., 17) the Phoenicians and the Egyptians owed their knowledge of the stars to him. See also Josephus: Antiq. Jud., I, 7, 1.
(2) Philo often develops the proof of the existence of the God Providence. Cf. H. STRATHMANN: Geschichte der frühchristlichen Askese, I, Leipzig, 1914, p.129, n.3.
(3) NORDEN: Agnostos Theos, p.287 sec.; CUMONT, in: Bulletin Acad. royal de Belg., 1909, p.270.
(4) KROLL: Die Lehren des Hermes Trismegistos, p.39 ss.
(5) Daenne: Geschichtliche Darstellung, 1, p.371; II, pp. 110, 221.s.

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.43/71:

tous ses contemporains, qu'il inventa l'astrologie et s'éleva ainsi jusqu'au culte de Dieu, dans son intimité (1). Nous n'avons plus à insister sur la portée de l'interpolation abrahamique des vers orphiques.

Philon reproduit parfois la théorie avec toute la sobriété désirable les Chaldéens, les initiateurs des sciences astronomiques, concluaient de l'ordre du monde à la divinité de ses éléments; Abraham, nourri dans leurs erreurs, finit par regarder plus haut et comprit ce qu'il n'avait pas vu d'abord, qu'un guide et gouverneur présidait à l'ordre de l'univers (2). Cependant, étant parvenu à formuler une théorie assez ferme sur la distinction entre les Puissances et l'essence divine, Philon l'applique ici. Sur le texte ὤφθη κύριος τῷ Ἀβραάμ (Gen., 17, 1), il explique qu'Abraham eut la vision de la Puissance royale, marquée par le mot Kyrios, et non celle de la Cause première; la sublimité de celle-ci la rend inaccessible à l'esprit humain (3). Ou bien encore, le thème du passage de l'astronomie à la religion expliquera le changement du nom Abram (père des hauteurs) en Abraham (père d'élection) (4). De même, dans l'exégèse des mariages du Patriarche, Agar représentera le cycle des sciences humaines, des embrassements desquelles il passe à la vraie sagesse, à la piété (Sara): c'est pourquoi Agar engendra avant Sara (5). En même temps, comme il faut s'y attendre, en exposant la théorie sous l'une ou l'autre forme, la pensée de Philon gauchit régulièrement vers l'allégorie; Abraham est avant tout un type, il représente tous ceux qui montent de la science à la piété.

(1) ἐπί τε τὴν εὐσέβειαν ὁρμήσαντα, εὐαρεστῆσαι τῷ θεῷ (EUSEBE: Praep. evang., IX, 17).
(2) De Abrah., 70. Cf. De Somniis, I, 160; De Virt., 212-216.
(3) Mut. nom., 15 ss.
(4) Mut. nom., 66 ss.
(5) Cf. E. Zeller: Die Philosophie der Griechen, III, 2, Leipzig, 1903, p. 457.

Translation

p.43/71:

his contemporaries in wisdom, that he invented astrology and thus, in his intimacy, he arose to the worship of God (1). We no longer have to insist on the significance of Abrahamic interpolation in the Orphic verses.

The Chaldeans, originators of the astronomical sciences, concluded from the order of the world the divinity of its elements. Nurtured in their errors, Abraham eventually looked higher and understood what he had not seen at first: that a Guide and Governor presided over the Cosmic order (2). However Philo managed to formulate a somewhat solid theory on the distinction between the Powers and Divine Essence, he applies it here. In the book *The Lord Appeared to Abraham* (Genesis 17:1), he explains that Abraham had the vision of Royal Power, marked by the word *Kyrios*, and not that of the First Cause; the sublimity of the latter makes it inaccessible to the human mind (3). Or again, the passage theme, from astronomy to religion, will explain the name-change from Abram (‘uplifted father’) to Abraham (‘elect father’) (4). Similarly, in the exegesis of the Patriarch's marriages, Hagar will represent the cycle of human sciences, from whose embraces he passes to true Wisdom, to Piety (Sarah): this is why Hagar begat before Sarah (5). At the same time, as is to be expected, in expounding the theory in one form or another, Philo's thought regularly warps towards allegory; Abraham is above all a type, he represents all those who have ascended from science to piety.

(1) “and he was well pleasing to God, because he was eager in his piety” (Eusebius of Caesarea: *Praeparatio Evangelica* 9.17.3).
(2) *De Abrahamo* 70: “ἠκολούθησε τῷ φέγγει καὶ κατεῖδεν, … ἐπάξια φροντίδος ποιούμενον. {he followed the beam and discerned what had not beheld before: a charioteer and helmsman {ἡνίοχον καὶ κυβερνήτην} of the Cosmos, beneficially present and directing {εὐθύνοντα= guiding straight} the proper task, bestowing care upon and protecting and on behalf all those parts deserving just as much of God’s attention to the product}; cf. *De Somniis*, 1.161-3; De Virt. 212-216.
(3) Mut. nom. 15 ff.
(4) Mut. nom. 66 ff.
(5) Cf. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Vol.3 (2nd Edition), Leipzig, 1903, p.457: “Cyclical sciences are only a preparation for Wisdom (not Wisdom itself), only the milk-food of youth, only the Chaldeans’ arts, only servants of True Science. Perfect Virtue is the Sarah, encyclical knowledge is the Hagar. And if one has to practice that first, a friend of Wisdom must first embrace Hagar before he can father children with Sarah, first practice Chaldean meteorology as Abram before he advances to theology, as Abraham. As soon as the servant-woman wants to step in place of the mistress, she is to be driven out -- as soon as preparatory sciences want to be the highest and last, these become both wrong and perishable 2).”

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.44/72:

Il est plus que probable que Philon tient de ses prédécesseurs, non pas seulement la formule du thème principal, mais la plupart de ses formes appliquées. L'allégorie avait reçu droit de cité avant lui dans le Judaïsme, et le nom Kyrios y signifiait régulièrement le pouvoir royal, constituant déjà, du moins comme nom, une sorte d'hypostase. M. Bréhier a justement noté que la plupart des interprétations citées par Philon comme traditionnelles se rapportent à la vie d'Abraham; ne faudrait-il pas chercher l'explication de ce fait dans l'importance attribuée avant lui au rôle du Père de la foi et de l'élection?

Josèphe, lui aussi, a recueilli ce lieu commun de la théologie alexandrine. Le premier, dit-il, Abraham osa déclarer que Dieu est l'unique auteur de tout, et que toute vertu bienfaisante tire son origine de lui. Des événements de la terre et des mouvements des astres, il conjectura que tout obéissait à un Maître auquel il est juste de rendre hommage (1).

Le nom de Josèphe fait penser à la théologie du Judaïsme palestinien, et bien que nous ayons exclu celle-ci de notre horizon, on a encore quelque intérêt à voir, ne fût-ce qu'en passant, comment le thème s'y était transposé. Pour le rabbinisme, Abraham est le fondateur du Règne de Dieu; par lui, Dieu, qui était roi du ciel, est devenu souverain du ciel et de la terre (2). Il dit à Dieu dans sa prière : « Je t'ai choisi, toi et ton Règne > (3). Dans l'autre direction de pensée que nous appelons l'eschatologie, il a contemplé la vision de la Jérusalem céleste (Règne de Dieu) et il devient le principal auteur de la foi aux révélations des derniers jours (4).

(1) JOSEPHE: Antiq. Jud., I, 7, 1.
(2) VOLZ: Jüdische Eschatologie, p. 299. LAGRANGE, dans Rev. Bibl., 1908, p. 354.
(3) Jub., 12, 19.
4) Volz, op laud 337

Translation

p.44/72:

It is more than likely Philo takes from his predecessors not only the formula of the main theme but also most of its applied forms. Before him, Allegory had been used in Judaism, and the name *Kyrios* regularly signified Royal Power, already constituting, at least as a name, a kind of hypostasis. Émile Bréhier has rightly noted that most interpretations cited by Philo as traditional relate to the life of Abraham: should we not seek an explanation of this fact in the importance attributed before him to the role of the ‘Father’ of Faith and of Election’’?

Josephus also picked up this commonplace of Alexandrian theology. The first, he says, was Abraham, who dared declare that God is the sole Author of All, and that every beneficent Virtue has its origin in Him. From events of the Earth and movements of the stars, he had conjectured that everything obeyed a Master to Whom it is right to pay homage (1).

Josephus' name brings to mind the theology of Palestinian Judaism, and though we have set it beyond our horizon, it remains of some interest to witness, if only in passing, how the theme was transposed there. For Rabbinism, Abraham is the founder of the Kingdom of God; through him, God, who was King of Heaven, became Sovereign of Heaven and Earth (2). In his prayer, he declares to God: “You and Your dominion have I chosen” (3). In the other direction of thought, which we call eschatology, he contemplated the vision of Heavenly Jerusalem (Reign of God) and becomes the main author of faith in revelations of the Last Days (4).

(1) Antiquities of the Jews 1.7.1: “… as to other [Gods], insofar as they co-operate to our advantage … each of them afforded it only according to His Appointment and not by their own power.”
(2) Paul Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, [1903], p.299: „The son of Abraham believes that it was only through Abraham (i.e. through his true cult) that God, the King of Heaven, was made King over Heaven and Earth *Sifre* 134b to Dt 32:10 cf. Abr 1-8 Jub 12:19.“ Marie-Joseph Lagrange, “Le Règne de Dieu dans le Judaïsme” in Revue Biblique, Vol. 5, No. 3 (JUILLET 1908), p.354: “God's right to command is now absolute. Man must recognize him and then submit to his commands. Considered in this way, the notion of the kingdom of God has nothing eschatological about it. It is a yoke that every man must bear […] he who accepts this yoke causes God to reign; God, hitherto king of heaven, also became king of the earth by the accession of Abraham (3).

(3) Text from Sifrê (Dt. 113 ed. Fr. 134) quoted by Dalman (l.l., p.79): "Before our father Abraham came into the world, God was King only over Heaven; but when Abraham came, he made him King over Heaven and Earth.” This is the doctrine that we noted in the *Book of Jubilees* (12:19). {*Jubilees* dates c.100 BC}
(3) *Book of Jubilees* 12:19: “My Sovereign Ruler, YAHWEH Most High, You alone are my Sovereign Ruler, And You and Your dominion have I chosen.”
4) Volz, *op laud* 337 {regarding 2 Baruch 4.2, c. 90 AD}

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.45/73:

IV. Moïse.

«Tel est l'oracle des anciens, tel l'enseignement de l'enfant du fleuve qui reçut de Dieu la loi sacrée des deux tables» (1). Ainsi, tout en conservant la fiction littéraire d'une révélation orphique, le hiéros logos dernière manière réclame en réalité pour Moïse l'honneur d'avoir transmis aux hommes les oracles divins.

Dans l'élaboration de certaines théories concentrées autour de Moïse et du Pentateuque, les Alexandrins subissent assez nettement l'influence des Orphiques. Influence sur le vocabulaire seul, ou aussi sur les idées? La prudence conseille de ne s'aventurer qu'avec précaution: les Juifs tenaient de leurs propres traditions un grand respect pour leur Loi et leur législateur; ils étaient accoutumés, aussi bien que les Grecs, à la notion d'oracle. Sous les formes nouvelles, nées de la fusion du Judaïsme et de l'hellénisme, on retrouvera donc aisément des idées anciennes.

1o) Les écrits sacrés des Orphiques étaient traités par la secte comme une liturgie de mystère: les Juifs ont souvent l'air de ne point vouloir rester en-dessous de leurs compétiteurs et rivaux en propagande. Pour eux aussi, le Pentateuque est un ensemble de logoi ou d'oracles (2). D'après un mot d'Hécatée (il s'agit sans aucun doute du Pseudo-Hécatée) conservé par Aristée, la contemplation du Pentateuque est une chose sainte et sacrée (3). Les écritures sont donc des

(1) Hiéros logos orphique, v.36 s.
(2) Philon emploie ces expressions à tout bout de champ. Nous avons rencontré dans les vers orphiques θεσμοί et πτυχαί (equivalent de λόγοι). Aristée parle de «législation divine» (§ 31).
(3) διὰ τὸ ἁγνήν τινα καὶ σεμνὴν εἶναι τὴν ἐν αὐτοῖς θεωρίαν (§ 31). Nous croyons qu'il faut prendre 0εwpix avec ce sens spécifique de «contemplation», qui a passé dans la langue mystique de Philon.

Translation

p.45/73:

IV. Moses.

"Such is the oracle of the ancients, such the teaching of the River-Child who received the Sacred Law of the two tablets from God" (1). So, while retaining the literary fiction of an Orphic revelation, the latter-day *logos hieros* claims for Moses the actual honor of having transmitted the divine oracles to mankind.

In the elaboration of certain theories centred around Moses and the Pentateuch, Alexandrians were clearly influenced by the Orphics. Was this influence only on vocabulary or also ideas? Caution is advised: Jews had great respect for their Law and Lawgiver from their own traditions; they were as accustomed as the Greeks to the notion of oracle. We may easily find ancient ideas in new forms born of the fusion of Judaism and Hellenism.

1st) The sect treated the sacred writings of the Orphics as a liturgy of mystery. Often, Jews seem to have no desire to fall beneath their competitors and rivals in propaganda; the Pentateuch is a collection of *logoi* or oracles for them also (2). In the words of Hecataeus (certainly, the Pseudo-Hecataeus) preserved by Aristeas, contemplation of the Pentateuch is a holy and sacred thing (3). The Scriptures are therefore

(1) Orphic *Hieros Logos*, v.36 f.
(2) Philo uses these expressions very frequently throughout his work. We have encountered in the Orphic verses ‘divine laws’ and ‘scrolls/pages’ (equivalent of ‘orations’). Aristeas speaks of "divine legislation" (§31).
(3) διὰ τὸ ἁγνήν τινα καὶ σεμνὴν εἶναι τὴν ἐν αὐτοῖς θεωρίαν (§ 31). We believe we must take θεωρίαν with this specific meaning of "contemplation", which has passed into Philo's mystical language.

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.46/74:

livres « mystérieux » (1); comme telles, elles sont réservées aux initiés (2), dangereuses à lire ou à toucher par les païens; on contait à ce propos que l'historien Théopompe et le tragique Théodecte avaient été châțiés comme d'un sacrilège, pour avoir voulu utiliser les livres juifs dans un but profane, et on justifiait grâce à cette loi redoutable le silence gardé par les écrivains grecs sur la Loi juive (3). On racontait encore que le roi Philadelphe s'était prosterné devant elles, leur rendant un véritable culte (4).

2o) En conséquence, il fallut interpréter les Saintes Lettres comme les écrits mystérieux, chaque formule devint un légoménon, un logos, un oracle. Sous son apparence d'énigme, elle cacha un sens mystique que les initiés seuls étaient appelés à connaître, dont l'exégèse était réservée à des mystagogues et des hierophantes. Il arrive plus d'une fois à Philon d'introduire ses allégories par des formules mystérieuses. Expliquant par exemple le texte de Gen., 21, 6, il écrit: « Ouvrez donc vos oreilles, ô mystes, et recevez les mystères très saints: le rire c'est la joie, etc. » (5).

Le passage le plus instructif (6) se lit dans l'opuscule De Cherub., 42 ss. Philon va traiter allégoriquement certains textes qui se rapportent au mariage des patriarches. « Pour que nous expliquions la naissance des vertus, dit-il, que les superstitieux se bouchent les oreilles ou

(1) Eleusis et les autres sanctuaires mystérieux possédaient leurs livres sacrés, jalousement gardés par les collèges sacerdotaux, contenant la liturgie des Mystères (drôména et légoména) ou les légendes sacrées racontant l'origine des cultes (hiéroi logoi). Cf. A. TRESP : Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten), Giessen, 1914, P. 4.
(2) Cf. PHILON, De Charitate, 108.
(3) ARISTÉE, §§ 314 ss.
(4) ARISTÉE, § 317.
(5) Leg. all., III, 219.
(6) Cf. H. Leisegang: Der Heilige Geist, I, 1, Leipzig-Berlin, 1919, p.235.

Translation

p.46/74:

‘mystical’ books (1); as such, they are reserved for the initiated (2), dangerous for pagans to read or touch; it was said that the historian Theopompus {c.325 BC} and the tragic Theodectes {c.340 BC} had been chaṣtened as a sacrilege, for having wished to use Jewish books for profane purposes, and this fearsome law was used to justify the silence kept by Greek writers on the Jewish Law (3). Ptolemy II Philadelphus (c.250 BC) was said to have prostrated himself before them, worshipping them (4).

2nd) As a result, Holy Scriptures had to be interpreted as Mystery texts, each formula becoming a *legomenon*, a *logos*, an oracle. Beneath its enigmatic appearance, each concealed a mystical meaning that only initiates were called upon to know, and whose exegesis was reserved for mystagogues and hierophants. So Philo introduces his allegories with mystical formulas more than once. Explaining the text of *Genesis* 21:6, for example, he writes: "Open your ears, then, ye mystæ, and receive the most holy mysteries: laughter is joy,” etc. (5).

The most instructive passage (6) can be found in the minor work *De Cherubim* 42 ff. Philo gives an allegorical treatment to certain texts relating to the marriage of the patriarchs. He writes, “So we may describe the birth of the Virtues, let the incredulous cover their ears

(1) Eleusis and other Mystery sanctuaries had their own sacred books, jealously guarded by priestly colleges which included liturgy of the Mysteries (*drôména* {ritual actions} and *legomena* {ritual words}) or the sacred legends recounting origins of such cults (*hiéroi logoi*). Cf. Alois Tresp, Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 15, 1, Band 15), Giessen [1914], p.4.
(2) Cf. PHILO, *De Charitate*, 108.
(3) ARISTEAS, §§ 314 ff.
(4) ARISTEAS, § 317.
(5) Philo, *Legum Allegoriarum* 3.219.
(6) Cf. H. Leisegang: Der Heilige Geist, I, 1, Leipzig-Berlin, 1919, p.235.

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.47/75:

s'écartent, car nous enseignons les mystères divins aux mystes dignes des très saints mystères... Il faut commencer ainsi le mystère...» (1) Voilà bien les formules liturgiques. Il expose alors sa théorie que les vertus naissent des rapports de Dieu avec l'âme, figurés par les unions d'Abraham et de Moïse; il termine la liturgie « Ces mystères vraiment saints, recevez-les dans vos âmes, ô mystes dont les oreilles sont purifiées, ne les dites point à ceux qui ne sont pas initiés; en bons intendants, gardez votre magnifique trésor, qui ne consiste pas dans l'or et l'argent, essences périssables, mais dans les véritables Biens, la Cause, la Vertu et le troisième né des deux autres, l'Intelligence. Si vous rencontrez un initié, poursuivez-le, et cramponnez-vous à lui (craignez en effet qu'il ne sache quelque mystère plus nouveau et qu'il ne le cache) jusqu'à ce que vous en soyez clairement instruits » (2).

M. Bréhier voit dans les dernières lignes de ce passage un indice que le goût général de cette époque et spécialement du milieu alexandrin pour les mystères avait pénétré dans les cercles juifs. Ne pourrait-on pas dire, plus concrètement, le goût pour les explications allégoriques, développées à l'instar des mystères « écrits » (hiéroi logoi) orphiques et autres? Lui-même d'ailleurs a soigneusement noté ce caractère de l'allégorie philonienne: « La comparaison de l'initiation allégorique avec l'initiation aux mystères, sans être fréquente (3) se rencontre

(1) ἵνα δὲ τὴν ἀρετῶν κύησιν καὶ ὠδῖνα εἴπωμεν, ἀκοὰς ἐπιφραξάτωσαν οἱ δεισιδαίμονες τὰς ἑαυτῶν ἢ μεταστήτωσαν· τελετὰς γὰρ ἀναδιδάσκομεν θείας τοὺς τελετῶν ἀξίους τῶν ἱερωτάτων μύστας, οὗτοι δ᾽ εἰσὶν οἱ τὴν ἀληθῆ καὶ οὖσαν ὄντως ἀκαλλώπιστον εὐσέβειαν μετὰ ἀτυφίας ἀσκοῦντες· ἐκείνοις δὲ οὐχ ἱεροφαντήσομεν... ἀρκτέον οὖν τῆς τελετῆς ὧδε. ἀνὴρ μὲν γυναικί κ.τ.λ. (42 s.)
(2) ταῦτα, ὦ μύσται κεκαθαρμένοι τὰ ὦτα, ὡς ἱερὰ ὄντως μυστήρια ψυχαῖς ταῖς ἑαυτῶν παραδέχεσθε καὶ μηδενὶ τῶν ἀμυήτων ἐκλαλήσητε, ταμιευσάμενοι δὲ παρ᾽ ἑαυτοῖς φυλάττετε θησαυρόν, οὐκ ἐν ᾧ χρυσὸς καὶ ἄργυρος, οὐσίαι φθαρταί, κατάκεινται, ἀλλὰ τῶν ὄντων κτημάτων τὸ καλλιστεῦον, ἡ περὶ τοῦ αἰτίου καὶ ἀρετῆς καὶ τρίτου τοῦ γεννήματος ἀμφοῖν ἐπιστήμη. ἐὰν δέ τινι τῶν τετελεσμένων ἐντυγχάνητε, λιπαρῶς ἐγκείμενοι περιέχεσθε.... (48).

Translation

p.47/75:

depart, for we are about teach the Divine Mysteries to initiates worthy of the most holy mysteries... This is the way to begin the Mystery...” (1) These are the liturgical formulas. He then expounds his theory that Virtues are born of God's relationship with the Soul, represented by the unions of Abraham and Moses. He concludes with the liturgy: “These truly sacred mysteries, receive them into your souls, O Initiates whose ears are cleansed: do not tell them to those who are not initiated. As good stewards, guard your magnificent treasure, which consists not of gold and silver – perishable essences – but in true Goods: Cause, Virtue and the third born of the other two, Intelligence. If you meet an Initiate, pursue him and cling to him (fear indeed that he may know some newer mystery and hide it) until you are clearly instructed” (2).

In the last lines of this passage Bréhier sees indication that the general taste for Mysteries of that period and especially of the Alexandrian milieu had penetrated Jewish circles. More concretely, could we not say a taste for allegorical explanations developed along lines of Orphic and other ‘written’ mysteries (*hiéroi logoi*)? Indeed, he himself carefully noted this character of Philonic allegory: “The comparison of allegorical initiation with initiation into the Mysteries, though not frequent (3) is to be found

(1) ἵνα δὲ τὴν ἀρετῶν κύησιν καὶ ὠδῖνα εἴπωμεν, ἀκοὰς ἐπιφραξάτωσαν οἱ δεισιδαίμονες τὰς ἑαυτῶν ἢ μεταστήτωσαν· τελετὰς γὰρ ἀναδιδάσκομεν θείας τοὺς τελετῶν ἀξίους τῶν ἱερωτάτων μύστας, οὗτοι δ᾽ εἰσὶν οἱ τὴν ἀληθῆ καὶ οὖσαν ὄντως ἀκαλλώπιστον εὐσέβειαν μετὰ ἀτυφίας ἀσκοῦντες· ἐκείνοις δὲ οὐχ ἱεροφαντήσομεν... ἀρκτέον οὖν τῆς τελετῆς ὧδε. ἀνὴρ μὲν γυναικί κ.τ.λ. (42 s.)
(2) ταῦτα, ὦ μύσται κεκαθαρμένοι τὰ ὦτα, ὡς ἱερὰ ὄντως μυστήρια ψυχαῖς ταῖς ἑαυτῶν παραδέχεσθε καὶ μηδενὶ τῶν ἀμυήτων ἐκλαλήσητε, ταμιευσάμενοι δὲ παρ᾽ ἑαυτοῖς φυλάττετε θησαυρόν, οὐκ ἐν ᾧ χρυσὸς καὶ ἄργυρος, οὐσίαι φθαρταί, κατάκεινται, ἀλλὰ τῶν ὄντων κτημάτων τὸ καλλιστεῦον, ἡ περὶ τοῦ αἰτίου καὶ ἀρετῆς καὶ τρίτου τοῦ γεννήματος ἀμφοῖν ἐπιστήμη. ἐὰν δέ τινι τῶν τετελεσμένων ἐντυγχάνητε, λιπαρῶς ἐγκείμενοι περιέχεσθε.... (48).

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.48/76:

chez Philon, comme dans le tableau de Cébès. Sa conception même de la vérité cachée sous l'allégorie n'est pas sans rapport avec celle des mystères. La vérité ne doit être communiquée qu'à un petit nombre et avec précaution; les oreilles des profanes ne pourraient la contenir. Le sage doit donc non pas dévoiler la vérité à tous, mais il saura mentir par piété et par humanité. Ceux qui ne veulent pas admettre la méthode allégorique sont non seulement des sols, mais des impies. On sait le châtiment terrible qui atteignit celui qui se moqua de l'interprétation du nom d'Abraham » (p.41). Ailleurs il insiste sur la conception particulière que Philon se fait du mystère, et qui est pour le fond celle des Orphiques: « L'essentiel du mystère est, pour Philon, un discours sacré, qui donne un enseignement allégorique. On n'en peut douter en voyant qu'il traite également comme un mystère l'interprétation du texte d'Homère considéré comme discours sacré » (242 s.).

Il y a vraisemblablement, dans cette attitude de Philon à l'égard des mystères, une bonne part de « littérature ». Les philosophes s'étaient appropriés depuis longtemps les formules mystérieuses, et posaient volontiers à l'initié ; et Philon les imite. Mais il ne faudra pas non plus aller trop loin dans ce sens. Philon prend très au sérieux ces questions d'initiation; il a conscience d'avoir reçu lui-même dans l'enthousiasme extatique la forme que l'initiation a prise dans sa religion personnelle, indépendante de cérémonies mystérieuses la compréhension du sens caché de certains passages de la Sainte Ecriture. Il appelle cela, bien sérieusement, être initié aux mystères du Seigneur. C'est très sérieux aussi quand il dit que la Bible est composée d'oracles qui ont besoin d'être expliqués par un hierophante.

La question se pose pour nous en ces termes. Philon a pris vis-à-vis

Translation

p.48/76:

in Philo, as in the Cebes Tablet. His very conception of the truth hidden beneath allegory is not unrelated to that of the Mysteries. Truth must be communicated only to a few, and with care; the ears of the profane could not take it in. The wise man therefore must not reveal the truth to all, yet he will dissemble out of piety and humanity. Those who refuse to accept allegorical method are not only fools, but impious. We know the terrible punishment which befell the one who mocked the interpretation of Abraham's name" (p.41). Elsewhere, he stresses Philo's particular conception of Mystery which is basically the Orphics’ own: "For Philo, the essence of the Mystery is a sacred discourse which gives an allegorical teaching. There can be no doubt of this when we see that he also treats the interpretation of Homer's text considered as a sacred discourse as a Mystery" (p.242f.).

Philo's attitude towards the mysteries probably includes a good deal of ‘literature’. Philosophers had long since appropriated mystical formulas, voluntarility asked to the initiated, and Philo imitates them. However, we shouldn't stray too far in this direction either.

Philo is profoundly aware he himself had received that form the initiation took in his personal religion, i.e. in ecstatic enthusiasm, apart from the Mystery ceremonies and his comprehension of hidden meanings in certain passages of Hooly Scripture. He labels this, in all earnestness, being initiated into the mysteries of the Lord. It is also very significant when he says the Bible is made up of oracles which need to be explained by a hierophant.

The question for us is in these terms. Philo took a very firm and clear-cut

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.49/77:

des mystères une position très ferme et très nette: non seulement il les répudie, mais il sait le danger de contamination qu'ils font courir au Judaïsme. Lorsque nous le voyons se servir des formules de ces mêmes mystères pour introduire son exégèse, n'est-il pas raisonnable de croire que ces formules littéraires lui sont en partie imposées par la tradition (1), et qu'elles sont tellement courantes chez les siens qu'elles en ont perdu leur nocivité? Ses prédécesseurs dans l'hellénisme alexandrin, plus imbus que lui des principes du mystère, n'ont-ils donc pas tout aussi bien que lui traité «les hiéroi logoi» de leurs Ecritures comme des légoména mystérieux ; et ne faut-il pas chercher dans cette direction, sans négliger d'ailleurs l'influence de la philosophie stoïcienne, l'origine de la méthode exégétique d'Alexandrie? (2)

Sur un point du moins nous ne sommes pas réduits à de simples conjectures. La lettre d'Aristée nous a conservé un beau spécimen de développements allégoriques, sur le thème des purifications et des abstinences alimentaires (3). Or, les Orphiques il n'en allait pas autrement à Eleusis essayaient de justifier de la même façon ces pratiques que l'esprit des Grecs n'arrivait pas à admettre. Il est probable qu'une étude de détail montrerait bien des emprunts caractérisés. L'exemple de la fouine est typique. L'animal est impur, et on ne peut le manger, parce qu'il a la mauvaise réputation de concevoir par les oreilles et de mettre bas par la bouche.

(1) LEISEGANG: Der Heilige Geist, p. 235 croit que Philon, par exemple dans l'exégèse du texte De Cherubim, 42-52, sur lequel nous avons insisté, prend son départ très consciemment dans les cultes mystérieux. Nous aimons tout autant dire qu'il imite des types littéraires déjà acclimatés dans le judaïsme alexandrin. Ce passage De Cherubim n'est-il pas absolument parallèle, par exemple, au faux hiéros logos orphique?
(2) Sur les explications allégoriques avant Philon, cf. ZELLER: Philosophie d. Griechen, III, 2', pp. 286 s.; BRÉHIER, pp. 49 ss.; LEISEGANG: Der Heilige Geist, p. 211, n. 1.
(3) ARISTÉE, §§ 128-171.

Translation

p.49/77:

stance on the Mysteries: not only did he repudiate them, but he knew the danger of contamination they posed to Judaism. When we observe him employing these same Mysteries’ formulas introducing his exegesis, isn’t it reasonable to believe these literary formulas were partly imposed on him by tradition (1), and these are so current among his own people they lost their harmfulness? And, more inculcated than he with principles of the Mystery, didn’t his Alexandrian Hellenist predecessors treat “Sacred Tales” of their Scriptures as mysterious *legomena* just as much as he; and, without neglecting the influence of Stoic philosophy, should we not look in this direction for the origin of Alexandrian exegetical method? (2).

On one point at least, we are not reduced to mere conjecture. The *Letter of Aristeas* preserves a fine specimen of allegorical developments on the theme of purification and food abstinence (3). At Eleusis, the Orphics were no different, trying to justify in the same way these practices that the Greek mind could not accept. It is probable a detailed study would reveal many characteristic borrowings. The example of the weasel is typical: the animal is impure, and cannot be eaten, because it has the bad reputation of conceiving through its ears and giving birth through its mouth.

(1) LEISEGANG: Der Heilige Geist, p. 235 believes that Philo, for example in his exegesis of the text *De Cherubim* 42-52, on which we have insisted, takes his departure very consciously frommysterical cults. We're just as fond of saying that he imitates literary types already acclimatized in Alexandrian Judaism. Isn't this *De Cherubim* passage absolutely parallel, by example, to the false Orphic *hieros logos*?
(2) On allegorical explanations before Philo, cf. ZELLER: Philosophie d. Griechen, III, 2nd Ed., pp.286f.; BRÉHIER, pp.49 f.; LEISEGANG: Der Heilige Geist, p.211, n.1.
(3) Aristeas, §§ 128-171.

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.50/78:

Le grand-prêtre Eléazar, qui donne la leçon d'exégèse allé gorique, en fait pour cela le symbole des délateurs (1). Il y a tout de même loin de la fouine aux délateurs, qui transforment en parole les bruits entendus. Or, d'Alexandrie, et de la littérature hermétique (par Apion), Plutarque (2) a reçu la théorie que la fouine, par la même très curieuse propriété, représente l'origine de la parole humaine. C'est mieux! Il est assez vraisemblable qu'il y a contact entre les deux explications, et la dépendance se trouve du côté d'Aristée.

Si nous tenons compte de ces indications, on expliquerait la genèse de la méthode allégorique dans la communauté juive d'Alexandrie sous l'influence d'une double tendance: d'un côté, on voulait justifier aux yeux des païens les prescrip tions rituelles compliquées et les abstinences alimentaires (3), et de l'autre, la Loi était un oracle divin, et de ce chef, énigmatique à dessein. Des deux côtés, la pression s'exerçait parallèlement à celle que l'on constate chez les Orphiques ou même dans la doctrine des sanctuaires mystérieux.

3o) Le personnage de Moïse devait se transformer dans la même direction que son œuvre : une fois que le Pentateuque s'appelait le hiéros logos, Moïse en devenait nécessairement le hiérophante (1xx). Nous n'insisterons pas sur les expressions de Philon, qui sont bien connues: Moïse est le hiérophante par excellence, non pas seulement le myste, mais celui qui initie; il est le Législateur, le Théologien. Ces trois titres, Hiérophante, Législateur, Théologien, appartiennent à Orphée. Si nous remontons plus haut que Philon, nous devinons du moins comment s'est élaboré le vocabulaire mystérieux, comment on mêla Moïse à la société des grands mystagogues, allant parfois jusqu'à

(1) §§ 165 s.
(2) De Is. et Osir., 74. Cf. REITZENSTEIN: Poimandres, p. 43.
(3) Cf. STRABON, XVI, 2, 35.
(4) Cf. BRÉHIER, op. laud.. p. 101..

Translation

p.50/78:

High priest Eleazar, giving the lesson on exegesis, makes it the symbol of informers (1). It is a long stretch from weasel to informer, transforming in words those sounds heard. Now, from Alexandria, and from Hermetic literature (from *Apion*), Plutarch (2) received the theory that this weasel (by the same very curious property) represents the origin of human speech. It gets better! It's quite likely there is contact between the two explanations and the dependency is on Aristeas' side.

If we take these traces into account, we might explain the genesis of allegorical method in the Alexandrian Jewish community under influence of a dualistic tendency: on the one hand, there was a desire to justify complicated ritual prescriptions and dietary abstinence in the eyes of pagans (3), and, on the other, the Law was a divine oracle: as such, enigmatic by design. On both sides, the pressure was parallel to that found in the Orphics or even in the doctrine of Mystery sanctuaries.

3rd) The personnage of Moses was to be transformed in the same direction as his work: once the *Pentateuch* became called the *logos hieros*, Moses necessarily became its hierophant (4). We will not insist upon Philo's well-known expressions: par excellence, Moses is the hierophant, not just the mystic, but the initiator; he is the Lawgiver, the Theologian. These three titles – Hierophant, Law-giver, Theologian – belong to Orpheus. If we go back beyond Philo, we may at least guess how mystical vocabulary developed and how Moses became conflated with this society of great mystagogues, occasionally going so far as to

(1) §§ 165 s.
(2) *De Iside et Osiride* 74. Cf. REITZENSTEIN: Poimandres, p.43.
(3) Cf. STRABON, XVI, 2, 35.
(4) Cf. BRÉHIER, op. laud. p.101.

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.51/79:

l'identifier avec les plus célèbres d'entre eux. On rappelait que Mousaios, Musaeus, le devin disciple ou fils d'Orphée, avait visité l'Egypte, et cette circonstance, jointe à la ressemblance des noms, suffisait pour le confondre avec Moïse. Il ne restait plus qu'à renverser les rapports entre les deux coryphées de l'Orphisme pour obtenir une légende juive. Artapan contait comment Moïse reçut chez les Grecs le nom de Mousaios et fut le maître d'Orphée, et comment les prêtres égyptiens lui rendirent les honneurs divins sous le nom d'Hermès; si les récits de cet étrange historien sont vraiment un plagiat du Pseudo-Hécatée, c'est à celui-ci qu'il faudrait attribuer le mérite de l'invention (1). La légende sous cette forme massive n'a pas réussi à durer, mais on en a conservé les traits généraux; on écrivit sur “les larcins des Grecs» pour prouver que Moïse avait été le maître des guides religieux de l'hellénisme; on s'habitua à voir le Législateur revêtu de la robe traînante des hiérophantes, comme il convient à «l'ordonnateur et gardien des mystères de Dieu» (2).

4o) Le hierophante et mystagogue d'Israël se devait d'avoir été d'abord le grand Initié. A la vision du Buisson ardent s'étaient accrochés les souvenirs de la révélation du nom divin et de la tradition des dix Paroles sacrées et du Pentateuque on pouvait donc la regarder comme l'initiation par excellence, reçue immédiatement de Dieu. Nous avons essayé de montrer que la scène du Buisson, dans le drame sacré d'Ezechiel le tragique, s'expliquait par cette interprétation

(1) ISID. LÉVY, dans Revue des Etudes juives, LIII, 1907, pp. 210 s. établit solidement qu'Artapan n'est qu'un remanieur, et qu'un autre que lui eut l'idée de piller la légende de Sésoôsis pour la plus grande gloire de Moïse. Cet autre dont Josèphe dépend également serait le Pseudo-Hécatée. Les vers orphiques, dans leur forme primitive, nous paraissent déjà suggérer le même rapprochement Musaeus Moïse.
(2) ὁ ταμίας καὶ φύλαξ τῶν τοῦ ὄντος ὀργίων (De Plant., 26).

Translation

p.51/79:

identify him with that most famous of them. It was recalled the diviner, disciple or son of Orpheus, Mousaios/Musaeus, had visited Egypt, and this circumstance, combined with the similarity of the names, was enough to confuse him with Moses. All that remained was to reverse the relationship between the two heads of Orphism to obtain a Jewish legend. Artapanus recounted how Moses was given the name Mousaios by the Greeks to became the master of Orpheus, and how the Egyptian priests paid him divine honours under the name of ‘Hermes’; if accounts of this strange historian are really a plagiarism of the Pseudo-Hecateus, it is to the latter we should attribute this first invention (1). In this massive form, the legend failed to endure but its general features have been preserved; one described the ‘Larceny of the Greeks’ to prove Moses had been the master of Hellenism’s religious guides; one became accustomed to seeing the Law-giver clothed in trailing robes of the hierophants, as befits “the ordainer and guardian of the Mysteries of God” (2).

4o) The hierophant and mystagogue of Israel must first have been the great Initiate. The vision of the Burning Bush was imbued with memories of the revelation of the divine name and the tradition of the Ten Sacred Words and the Pentateuch, and could therefore be regarded as the initiation par excellence, received immediately from God. We have tried to show that the scene of the Bush in the sacred drama of Ezekiel the Tragedian can be explained by this mystical interpretation. Since the

(1) Isidore LÉVY, “Moïse en Ethiopie” in Revue des études juives, Vol.53 [1907], pp.210f. firmly establishes that Artapanus is merely a revisionist and that another writer had the idea of plundering the Sesostris legend {itself an amalgam of Egyptian Pharoahs Senusret I & III, Sheshonq I and Ramesses II, etc.} for the greater glory of Moses. This other writer, on whom Josephus also relies, is supposed to be Pseudo-Hecataeus. These Orphic verses in their primitive form already seem to suggest to us an identical Musaeus-Moses connection.
(2) *De Plantatione* 26: “controller and custodian of the Mysteries of ‘the Existent One”.

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.52/80:

mystérieuse. Comme le nom révélé au Buisson, pour les anciens Alexandrins, était celui de Kyrios (Ex., 3, 14 et surtout 6, 3 s.), la vision était donc celle de la Puissance royale, le nom formant hypostase. C'est bien ainsi qu'Artapan et Ezéchicl, après les Septante, l'ont compris. La nuée ténébreuse, au contraire, deviendrait aisément un télestérion céleste où, quand la théologie le permettrait, l'essence divine pourrait se manifester.

La part de Philon en ces théories est sans doute d'avoir imaginé la distinction entre des petits mystères, où les Puissances divines se révèlent, et les grands mystères où se fait l'initiation à l'essence divine elle-même (1xx). Moïse est pour lui l'initié des grands mystères: «Entrant dans la Nuée ténébreuse, ce lieu de l'Invisible (l'essence divine), Moïse y demeure et est initié aux très saints mystères (τελετάς), il devient non seulement un myste, mais le Hierophante des Mystères (ὀργίων) et le Maitre des choses divines, qu'il explique à ceux dont les oreilles sont purifiées » (2).

V. LA CÉLÉBRATION DU MYSTÈRE.

Le mystère ne serait pas complètement constitué si l'action sacrée (les drômèna) ne venait le parachever. Nous avons cru retrouver l'influence des religions mystérieuses dans l'aspect qu'a revêtu la doctrine du gouvernement divin, et dans le caractère que les Juifs ont donné à leur nom divin et à leurs lettres sacrées (les légoména).

(1) « Les petits (mystères), écrit en résumé M. Bréhier, qui constituent le premier degré d'initiation se rapportent aux puissances et les grands se rappor tent à l'être premier (De Abrahamo, 122; Sacr. Abel. et C., 60). Ils consistent, en somme, à dépasser la multiplicité des puissances pour saisir au-dessus cet être dans son unité et sa pureté (Quod Deus immut., 61 sq.; Sacr. Abel. et C., 60) » (BREHIER, op. laud., p. 245).
(2) De Gigantibus, 54.

Translation

p.52/80:

Name revealed at the Bush was *Kyrios* (Exodus 3:14 and especially 6:3 f.) for the ancient Alexandrians, so the vision was therefore that of the Royal Power: the Name forming a hypostasis. This is how, following the Septuagint, Artapanus and Ezekiel understood it. On the other hand, the Dark Cloud could easily become a celestial Telestêrion where the Divine Essence might manifest itself, when theology or weather permitted.

Undoubtedly, Philo's contribution to these theories is to have imagined the distinction between lesser mysteries, where Divine Powers are revealed, and great mysteries where initiation into the Divine Essence itself takes place (1). For him, Moses is the initiate of the Great Mysteries: "Entering the Dark Cloud, that place of the Invisible (the divine essence), Moses dwells there and is initiated into the most holy mysteries (Consecration, Perfectioning), he becomes not only a *myste*, but Hierophant {High Priest} of the Mysteries (Rites) and Master of Divine Things, which he explains to those whose ears are purified" (2).

V. THE CELEBRATION OF MYSTERY.

The mystery would not be complete without the sacred performance (the drômena: the instruction set, those specific actions to be performed by the priest/communicant} to complete it. We thought we'd found the influence of mystery religions in the way the doctrine of divine government has taken on, and in the character the Jews have given to their divine name and sacred letters (legomena). In their religious

(1) BREHIER, op. laud., p.245. As M. Bréhier summarizes: “The lesser (mysteries) constituting the first degree of initiation relate to the Powers; the great relate to the First Being (*De Abrahamo* 122; *De Sacrificiis Abelis Et Caini* 60). In short, they consist in going beyond the Myriad of Powers to grasp this Being above, in its unity and purity (*Quod Deus Immutabilis Sit* 61 sq.; De Sacrificiis Abelis Et Caini 60).”
(2) *De Gigantibus*, 54 {where ἱεροφάντης ὀργίων καὶ διδάσκαλος θείων = Hierophant of the Rites and Divinity Teacher}.

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.53/81:

Retrouvons-nous dans leurs conceptions religieuses des idées qui s'apparentent à celles des drôména ?

1o Nous songerons avant tout à la liturgie.

On pourra noter d'abord un élément négatif qui ne manque pas d'intérêt: la théorie du sacrifice est tout à fait en recul chez ces Alexandrins. Je veux bien qu'ils n'ont pas de sacrifice dans leurs synagogues; mais quand ils montent à Jérusalem, ce qui les frappe avant tout, c'est le spectacle des cérémonies, leur magnificence, et très spécialement l'éclat de l'apparition du grand-prêtre. Il y a là une indication.

L'axe de l'intérêt s'est déplacé. Les cérémonies sont devenues une liturgie parlant aux yeux; les pièces du costume sacerdotal, avec leur signification symbolique, surtout les quatre lettres sacrées qui brillent au pétalon, sorte de manifestation sensible et mystérieuse de la Doxa divine, le nom sacré que l'on prononce les lèvres pures, pour les initiés dont les oreilles sont purifiées, tout cela a bien plus d'importance que les sacrifices; et tout cela nous rapproche singulièrement des rites mystérieux.

Parfois même, nous croyons dépasser les confins des idées mystérieuses pour pénétrer dans une région qui est leur domaine propre. Après avoir décrit le spectacle de la liturgie de Jérusalem (λειτουργίαι) quand le grand-prêtre officie, et s'être arrêté à décrire minutieusement les pièces de son costume sacré, Aristée achève : ἡ δὲ συμφάνεια τούτων εμποιεῖ φόβον καὶ ταραχήν, ὥστε νομίζειν εἰς ἕτερον ἐληλυθέναι ἐκτὸς τοῦ κόσμου· καὶ διαβεβαιοῦμαι, πάντα ἄνθρωπον προσελθόντα τῇ θεωρίᾳ τῶν προειρημένων εἰς ἔκπληξιν ἥξειν καὶ θαυμασμὸν ἀδιήγητον, μετα τραπέντα τῇ διανοίᾳ διὰ τὴν περὶ ἕκαστον ἁγίαν κατασκευήν (1).

La crainte et le trouble sacrés s'emparent de l'âme aux apparitions de ces objets sacrés; « on pense être transporté dans l'autre monde »,

(1) § 99.

Translation

p.53/81:

conceptions, do we find ideas which are similar to those of the drômena?

1st: Above all, we will think of liturgy.

Firstly, we may note a negative element not devoid of interest: Sacrifice theory is in complete retreat among these Alexandrians. I grant that they do not have sacrifices in their synagogues, but when they go to Jerusalem, what strikes them hardest is the ceremonies’ spectacle, their magnificence, and very particularly the brilliance of the high priest’s appearance. There's an indication, here.

The focus of interest has shifted. The ceremonies have become a liturgy which speaks to the eyes; those items of the priestly costume, with their symbolic significance, especially the four sacred letters which shine on the priestly Breastpiece of Judgment, a kind of sensitive and mysterious manifestation of the divine ‘glory’, the sacred name that is pronounced with pure lips, for initiates whose ears have been purified, all this has far more importance than the sacrifices; and all this brings us singularly closer to the mystical rites.

Sometimes we even think we have gone beyond confines of mystical ideas to enter a region that is their own domain. After describing the spectacle of the Jerusalem liturgy (liturgy) when the high priest officiates, and pausing to meticulously describe the pieces of his sacred costume, Aristeas finishes: The total effect of this whole arouses such mental awe and turmoil as to lead one to believe he has come to another Cosmos. And I assert emphatically: all men who have spiritually drawn near to the theory of the foregoing, unsettled to have reached that point of marveling at the indescribable, along with being profoundly affected in his mind to all precise details of the holy construction (1).

Sacred fear and turmoil seize the soul at the apparitions of these sacred objects; "one thinks of being transported to the other world", then, their

(1) § 99.

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.54/82:

puis, leur « contemplation » produit un étonnement violent, une admiration indicible qui change les dispositions intimes; tout cela à cause de la sainte institution (1) de chacun de ces objets sacrés. Nous aurions presque l'envie d'insister sur la succession des sentiments de l'admi ration à ceux de la frayeur, si caractéristique dans les apparitions, aussi bien à Eleusis que dans les mystères égyptiens; se figurer qu'on est dans l'autre monde est certainement « mystérieux ». Ces effets sans proportion avec le spectacle, si majestueux que nous le supposions, et toutes les expressions qui flairent le « mystère » s'expliquent certes beaucoup mieux si le Juif compare ses cérémonies sacrées à celles du culte d'Isis, par exemple, et ne consent pas à les trouver ni moins brillantes, ni moins vénérables, ni moins bienfaisantes.

2o Des textes plus précis nous aiguillent sur une voie différente.

Dans son Contra Apionem, après avoir exposé la constitution théocratique des Juifs, faisant ressortir que toute leur nation ne forme qu'une admirable unité pour penser et agir religieusement (2), et qu'une seule parole, résumé de la Loi, exprime leur attitude commune vis-à-vis de Dieu: « il règne sur tout (3), Josèphe ajoute: « Pourrait-on imaginer gouvernement plus saint? Quel culte plus conforme à la nature de Dieu? Tout un peuple préparé pour la piété; la surveillance spécialement confiée aux prêtres, de telle sorte que toute la vie de la nation est organisée comme un mystère.... Ainsi, les exercices religieux que les étrangers appellent leurs mystères et leurs initiations,

(1) Moïse, sur le Sinaï, a été initié (èμvotayoyetto) par Dieu à tous les mystères du sacerdoce (PHILON: Vita Mos., II, 71.)
(2) ἁπάντων τὴν θαυμαστὴν ὁμόνοιαν ἡμῖν ἐμπεποίηκεν (II, 19).
(3) εἰς δ' ὁ λόγος ὁ τῷ νόμῳ συμφωνῶν περὶ θεοῦ, πάντα λέγων ἐκεῖνον ἐφορᾶν (ibid.).

Translation

p.54/82:

"contemplation" produces a violent astonishment, an unspeakable admiration that changes intimate dispositions; all because of the holy institution (1) of each of these sacred objects. We'd almost like to insist that feelings of admiration succeed those of fear, so characteristic of apparitions both in Eleusis and in the Egyptian mysteries – to imagine one is in the other world is certainly "mystical". These effects are completely disproportionate to the spectacle, however majestic we may suppose it to be, and all expressions which reek of "Mystery", are certainly much better explained if the Jew compares his holy ceremonies to those of the Isis cult, for example, and he would not agree to find them any less brilliant, any less venerable, or any less beneficent.

2nd: More precise texts point us in a different direction.

In his *Contra Apionem*, after have revealed the theocratic constitution of the Jews, pointing out that their entire nation forms a single admirable unity of religious thought and action (2), and that a single word, the summary of the Law, expresses their common attitude towards God: "He reigns over all" (3), Josephus adds: ““Could one imagine a more holy government? What worship conforms more to God’s nature? A whole people prepared for piety; supervision specially entrusted to priests, so that the whole life of the nation is organized as a Mystery... So, the religious exercises which other nations call their mysteries and

(1) Moses, on Sinai, was initiated (èμvotayoyetto) by God into all the mysteries of the priesthood (PHILON: Vita Mos., II, 71.)
(2) “the wonderful harmony which he hath made amongst us all” (2.19).
(3) “As for the *Logos* the customary agreement about God, all say that oversees us” (ibid.).

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.55/83:

et qu'ils n'arrivent pas à pratiquer exactement l'espace de quelques jours, nous, joyeu sement et fidèlement, nous les observons toute la durée de notre vie. Et quelles sont donc nos proclamations et nos prohibitions? Elles sont simples et aisées à comprendre » (1). Suit un exposé du dogme sur Dieu, du culte, de la morale, des coutumes particulières.

On aperçoit assez clairement ce qui est au fond de la pensée de l'historien. La vie des Juifs non pas seulement leur vie religieuse, mais toute leur vie nationale consiste à servir Dieu, à observer la loi. Acceptant parfaitement la loi, c'est-à-dire le joug du règne de Dieu, ils sont le peuple initié, célébrant perpétuellement le mystère du gouvernement divin (2).

Bien que le mot de mystère ne soit pas prononcé, nous croyons retrouver à peu près la même pensée dans la lettre d'Aristée. Lorsque le grand-prêtre Eleazar explique l'essence du Judaïsme (3) il montre aussi que toute la vie des Juifs se trouve placée sous la dépendance immédiate de Dieu. Ce que les Egyptiens ont traduit en les nommant les «hommes de Dieu» (4). Moïse a enseigné qu'il n'y a qu'un Dieu unique et souverain, dont la puissance se manifeste en tout, tous les lieux étant pleins de sa domination (δυναστεία), toutes les créatures étant gouvernées par sa seule Puissance (δύναμις), il connaît toutes

(1) τίς ἂν οὖν ἀρχὴ γένοιτο ταύτης ὁσιωτέρα; τίς δὲ τιμὴ θεῷ μᾶλλον ἁρμόζουσα, παντὸς μὲν τοῦ πλήθους κατεσκευασμένου πρὸς τὴν εὐσέβειαν, ἐξαίρετον δὲ τὴν ἐπιμέλειαν τῶν ἱερέων πεπιστευμένων, ὥσπερ δὲ τελετῆς τινος τῆς ὅλης πολιτείας οἰκονομουμένης; ἃ γὰρ ὀλίγων ἡμερῶν ἀριθμὸν ἐπιτηδεύοντες ἄλλοι φυλάττειν οὐ δύνανται μυστήρια καὶ τελετὰς ἐπονομάζοντες, ταῦτα μεθ᾽ ἡδονῆς καὶ γνώμης ἀμεταθέτου φυλάττομεν ἡμεῖς δι᾽ αἰῶνος. ... (II, 22)
(2) Josèphe considère le « Mystère » païen dans l'ensemble de toutes les cérémonies, avec les pratiques ascétiques servant de préparation aux initiations proprement dites; il peut ainsi comparer le culte juif aux cultes mystérieux. Son vocabulaire est calqué sur celui d'Eleusis.
(3) §§ 128-171.
(4) § 140. ἀνθρώπους θεοῦ appartient à la langue mystérieuse.

Original Trans: billd89

Translation

p.55/83:

initiations, which they don’t practice exactly but for the duration of a few days, we joyfully and faithfully observe for the whole of our lives. And what are our proclamations and prohibitions? They are both simple and easy to understand” (1). This is followed by an exposé of the dogma concerning God, worship, morals and particular customs.

We can see quite clearly what lies at the foundation of the historian's thinking. Jewish life, not only their religious life, but their entire national life, consists in serving God and observing the Law. Perfectly accepting the Law, that is, the yoke of God's Reign, they are the initiated people, perpetually celebrating the Mystery of Divine Government (2).

Though the word ‘Mystery’ is not used, we believe much of the same thinking is found in Aristeas' Letter. When High Priest Eleazar explains the essence of Judaism (3), he too shows that all Jewish life is placed under the immediate dependency of God. Egyptians translated this as ‘God’s Men’ (3). Moses teaches there is but one sovereign God, whose power is manifested in everything, all places being full of his Dominion (*Dunasteia*), all creatures being governed by his sole Power (*Dýnamis*),

(1) “What form of government then can be more holy than this? What more worthy kind of worship can be paid to God than we pay, where the entire body of the people are prepared for religion, where an extraordinary degree of care is required in the priests, and where the whole polity is so ordered as if it were a certain religious solemnity? For such things that other nations, when solemnizing such festivals, are not able to observe for a few days' time, yet calling them Mysteries and Sacred Ceremonies, we observe with happiness and an unshaken resolution throughout our whole lives.” (2.22)
(2) Josephus considers the pagan ‘Mystery’ in the totality of all ceremonies, with ascetic practices serving as preparation for the initiations proper; he can thus compare the Jewish cult with Mystery cults. His vocabulary is modelled on that of Eleusis.
(3) §§ 128-171.
(4) § 140. ‘Men of God’ belongs to the mystical language.

5/2/2023

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.56/84:

les actions des hommes, même les actions secrètes, même l'avenir (1). Par la pureté de leur corps et de leur âme, les Juifs sont seuls à reconnaître la souveraineté de Dieu sur toute créature; alors que les autres excepté ceux qui se rallient au Judaïsme songent uniquement à boire, à manger, à se vêtir, eux consacrent toute leur vie à une étude approfondie de la domination divine (2). Ils se souviennent, en tout temps et en tout lieu, que Dieu a donné et conserve les biens du corps et ceux de l'âme (3): d'où le prélèvement des prémices sur la nourriture, et les signes extérieurs qui placent les maisons, les corps, les occupations sous la domination de Dieu (4). Dans la Loi, «tout est déterminé en vue de produire la justice: rien n'est vain ou fabuleux; son but est qu'en toute notre vie et nos actions, nous recherchions la justice envers les hommes, nous souvenant du gouvernement divin» (5).

C'est donc encore la même préoccupation de ramener toutes les œuvres de la loi à une sorte de reconnaissance pratique de la souveraineté actuelle de Dieu. Et si nous songeons que le Pseudo-Aristée considère la doctrine de la souveraineté divine comme un secret gardé par les Juifs, et qu'il applique aux préceptes de la loi, dès qu'ils sont rebelles à sa synthèse, le traitement allégorique usité par cultes mystérieux, il nous semble qu'ici encore on pourrait prononcer la formule de Josèphe: la nation juive célèbre le mystère du Règne de Dieu.

Nous retrouvons les mêmes conceptions sous la plume de Philon, mais transformées par l'individualisme religieux qui est au fond de sa mystique . Le gouvernement de Dieu devient la vertu dans les âmes:

(1) §§ 132-143.
(2) περὶ δὲ τῆς τοῦ θεοῦ δυναστείας δι' ὅλου τοῦ ζῆν ἡ σκέψις αὐτοῖς ἐστιν (§ 141).
(3) §§ 155-7.
(4) §§ 158 ss.
(5) μεμνημένοι τοῦ δυναστεύοντος θεοῦ (§ 168).

Translation

p.56/84:

he knows all human actions, even secret ones, even the future (1). By the purity of their body and soul, Jews are alone in recognizing God's sovereignty over every creature; while others, except those who rally to Judaism, think only of drinking, eating and clothing, Jews devote their whole lives to a profound study of Divine Dominion (2). At all times and in all places, they remember that God has given and preserves goods of the body and those of the soul (3): hence the offering of the first-fruits in food, and the outward signs which place houses, bodies and occupations under God's Dominion (4). In the Law, "all is determined with a view to producing justice: nothing is vain or fabulous; its goal is that in all our life and actions, we should seek righteousness towards men, mindful of the Divine Government" (5).

So it remains the same concern to reduce all the works of the Law to a kind of practical recognition of God's actual sovereignty. And if we consider that Pseudo-Aristeas regards the doctrine of Divine Sovereignty as a secret guarded by the Jews, and that he applies to the precepts of the Law, as soon as they rebel against its synthesis, the allegorical treatment used by mystical cults, it seems to us that here again we can pronounce Josephus' formula: the Jewish nation celebrates the mystery of the Reign of God.

We find the same conceptions in Philo's writings, but transformed by the religious individualism at the heart of his mysticism. God's government becomes virtue in souls:

(1) §§ 132-143.
(2) "but concerning the God’s Dominating Power, throughout their whole life, the resolution is for that" (§ 141). (3) §§ 155-7.
(4) §§ 158 ff.
(5) “mindful of the God-Who-Holds-Power” (§ 168).

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.57/85 a:

«Lorsque nous avons quitté la façon de penser des Chaldéens, nous avons compris que Dieu était le Souverain: alors l'Ecriture dit: “le Seigneur est apparu,, et non “Celui qui est,, parce que nous ne le connaissons pas en lui-même, mais que c'est par les choses créées que nous arrivons à comprendre qu'il y a un Dieu qui gouverne l'univers... Et dans l'apparition, Dieu révèle quelque chose de plus il est le Dieu d'Abraham, c'est-à-dire qu'il prend soin, non seulement du monde en général, mais des âmes en particulier, et cela avec des degrés différents : il est le Seigneur et Maître des méchants, le Dieu des bons, c'est-à-dire de ceux qui font des progrès dans la vertu ; le Seigneur et Dieu à la fois des meilleurs, des parfaits » (1). C'est donc toujours le règne de Dieu, mais il se réalise en chaque âme. Règne donc éternellement, s'écrie-t-il, sur l'âme suppliante, ne cesse un seul instant de la gouverner, car le service ininterrompu auprès de toi est préférable non seule. ment à la liberté, mais aux plus grands honneurs de la terre » (2). Le raccourci tracé par Strathmann montre bien encore la liaison intime de ces idées de service de Dieu, gouvernement divin reconnu et « vécu », piété : « La piété, écrit-il, est pour Philon, en première ligne, la foi en la Providence, et en même temps, foi en Dieu, qui sait tout et voit tout, qui récompense et punit... Ceux qui prétendent que le Cosmos est incréé, suppriment, sans qu'ils s'en doutent, la plus utile et la plus indispensable des dispositions à la piété. Mais ce n'est qu'un côté de la chose. A la persuasion théorique doit correspondre l'attitude pratique. Il faut envisager ces deux aspects pour avoir une image complète de la piété philonienne. Il faut se

(1) De Mut. nom., 16 ss.
(2) De Plant., 53.

Translation

p.57/85 a:

"When we have quit the Chaldeans’ way of thinking, we have understood that God is Sovereign: then Scripture says: 'the Lord has appeared', not 'He who is,' because we do not know Him in Himself, yet it is through created things that we come to understand that there is a God who governs the universe.... And in the apparition, God reveals something more: he is the God of Abraham, that is to say, he takes care not only of the world in general, but of souls in particular, and this with different degrees: he is Lord and Master of the wicked, God of the good, that is to say of those who make progress in virtue; the Lord and God of both the best and the perfected” (1). It is always thus in God's Reign, but it is realized in every soul. He cries out, “Therefore {God}: reign eternally over the suppliant soul {i.e. Therapeut}, do not for a moment cease to govern it, because uninterrupted service to you is preferable not only to freedom, but to the greatest honors on earth” (2). [….]

(1) Cerfaux’s translation is inaccurate; see *De Mutatione Nominum* 16-19: (16) νοῦς ἡμῶν ἡνίκα ἐχαλδάιζε μετεωρολεσχῶν, τῷ κόσμῳ τὰς δραστηρίους ἦν περιέπων δυνάμεις ὡς αἰτίας […] τῶν δ’ ἐν προκοπαῖς καὶ βελτιώσεσι θεός, τῶν δ’ ἀρίστων καὶ τελειοτάτων ἀμφότερον =When our minds were enchanted by Meteorologists {i.e. Chaldaean star-gazers}, we treated the efficacious Powers of the Cosmos {i.e. the Planetary Archons} as the Etiology {i.e. Causes}. But when we emigrated from Chaldaean dogmas, we discerned Who holds the reins {i.e. Charioteer} and Who pilots {the vessel; i.e. Helmsman}, from which Archon the vision {of *Genesis* 17:1} is presented. (17) So it says, "He Appeared," not ‘He-Exists’ {i.e. the “I AM”}, but *Kyrios*: wherefore the Great King has appeared, indeed so from the beginning but hitherto unrecognized by the Soul, which was late in learning this, yet not to be read verily as forever ignorant, for all imagined the Archon {First Cause?} in them. (18) And when the Archon has appeared, then He benefits the hearer and beholder even more, saying ‘I am your God.’ {*Genesis* 17:1} Who otherwise said he came to exist not by God, among all that have come into being by birth? But I will be taught by his own interpreter there, *Logos*, that He is not be understood as presently speaking about the Cosmos, of which He is the All-Maker and God, but about men’s souls, which in His eyes are worthy to be cared for all alike, justified even being called ‘Lord and Master’ by those designated base (i.e. indifferent, inefficient); ‘God’ of those who are on the way to moral progress and improvement, to those who are advancing and on the way to perfectioning, both ‘Kyrios and God’.

This is another version of Abraham's vision of the *Logos* as Kingly Potency (e.g. incarnate, as Melchizedek). It is metaphoric to the Therapeutic work, however, and this passage thereby traces into the Edelsteins’ work.

(2) *De Plantatione*, 53.

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.57/85 b:

«Lorsque nous avons quitté la façon de penser des Chaldéens, nous avons compris que Dieu était le Souverain: alors l'Ecriture dit: “le Seigneur est apparu,, et non “Celui qui est,, parce que nous ne le connaissons pas en lui-même, mais que c'est par les choses créées que nous arrivons à comprendre qu'il y a un Dieu qui gouverne l'univers... Et dans l'apparition, Dieu révèle quelque chose de plus il est le Dieu d'Abraham, c'est-à-dire qu'il prend soin, non seulement du monde en général, mais des âmes en particulier, et cela avec des degrés différents : il est le Seigneur et Maître des méchants, le Dieu des bons, c'est-à-dire de ceux qui font des progrès dans la vertu ; le Seigneur et Dieu à la fois des meilleurs, des parfaits » (1). C'est donc toujours le règne de Dieu, mais il se réalise en chaque âme. Règne donc éternellement, s'écrie-t-il, sur l'âme suppliante, ne cesse un seul instant de la gouverner, car le service ininterrompu auprès de toi est préférable non seule. ment à la liberté, mais aux plus grands honneurs de la terre » (2). Le raccourci tracé par Strathmann montre bien encore la liaison intime de ces idées de service de Dieu, gouvernement divin reconnu et « vécu », piété : « La piété, écrit-il, est pour Philon, en première ligne, la foi en la Providence, et en même temps, foi en Dieu, qui sait tout et voit tout, qui récompense et punit... Ceux qui prétendent que le Cosmos est incréé, suppriment, sans qu'ils s'en doutent, la plus utile et la plus indispensable des dispositions à la piété. Mais ce n'est qu'un côté de la chose. A la persuasion théorique doit correspondre l'attitude pratique. Il faut envisager ces deux aspects pour avoir une image complète de la piété philonienne. Il faut se

(1) De Mut. nom., 16 ss.
(2) De Plant., 53.

Translation

p.57/85 b:

"When we have quit the Chaldeans’ way of thinking, we have understood that God is Sovereign: then Scripture says: 'the Lord has appeared', not 'He who is,' because we do not know Him in Himself, yet it is through created things that we come to understand that there is a God who governs the universe.... And in the apparition, God reveals something more: he is the God of Abraham, that is to say, he takes care not only of the world in general, but of souls in particular, and this with different degrees: he is Lord and Master of the wicked, God of the good, that is to say of those who make progress in virtue; the Lord and God of both the best and the perfected” (1). It is always thus in God's Reign, but it is realized in every soul. He cries out, “Therefore {God}: reign eternally over the suppliant soul {i.e. Therapeut}, do not for a moment cease to govern it, because uninterrupted service to you is preferable not only to freedom, but to the greatest honors on earth” (2). Strathmann's abbreviated synopsis further illustrates the intimate connection between these ideas of service to God, recognized and ‘real life’ divine government, and piety. He writes, “For Philo, Piety is primarily a belief in Providence and simultaneously a faith in the God who knows and sees all, who rewards and punishes... Those who claim the Cosmos is uncreated are, without suspecting it, suppressing the most useful and indispensable of attitudes towards piety. Yet this is only one side of the matter: theoretical conviction must correspond to a practical attitude. Only when this is taken into account does the picture of piety which Philo has in mind become

(1) *De Mutatione Nominum* 16-19.
(2) *De Plantatione*, 53: βασίλευε δὴ τὸν ἄπειρον αἰῶνα ψυχῆς τῆς ἱκέτιδος μηδὲ ἀκαρὲς ἐῶν αὐτὴν ἀνηγεμόνευτον· ἡ γὰρ ἀδιάστατος παρὰ σοὶ δουλεία τῆς μεγίστης ἀρχῆς. = “Reign therefore eternally in the soul of the suppliant, and do not scrimp by measure nor leave him unguided, since his ceaseless servitude with you is the greatest principle.”

De Plantatione 42 obliquely references the A. A.: … ὅτι τὸν ἐν ἡμῖν πρὸς ἀλήθειαν θείαν ἄνθρωπον, “That he who is in us moving toward the Truth is Divine Man”

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.58/86:

mettre en harmonie avec Dieu. Il faut s'offrir à lui, s'attacher à lui, se réfugier près de lui. Il faut l'imiter, l'honorer et le craindre, le remercier, lui obéir et le servir; à cause de lui, être vertueux; tous nos actes doivent se rapporter à lui uniquement » (1).

Vivre de cette piété est encore célébrer un mystère: l'âme pieuse est admise par le Souverain Roi au festin de ses paroles et de ses oracles sacrés, seule à seule avec lui, elle est reçue à sa table afin que, dans cette intimité, elle puisse s'épancher en toute liberté en célébrant les grands mystères (2).

Si Aristée, Josèphe et Philon en ce qu'il peut avoir conservé de la tradition — se rencontrent sur les expressions et même pour le fond d'une pensée formant de soi un excellent thème de propagande, il nous est peut-être permis de conclure que nous avons touché, ici encore, une théorie née avant la mystique philonienne. On a mis en parallèle, avec la « vie orphique » et les abstinences, alimentaires et autres, imposées aux mystes, les coutumes des Juifs; on a montré que celles-ci, plus que les premières, introduisaient dans le monde invisible et mettaient en contact intime avec la divinité, puisqu'elles avaient été prescrites par Dieu comme signe et réalisation de son gouvernement parmi les hommes. Mais ainsi, le souffle des mystères passait encore sur le Judaïsme et celui-ci se définissait en formules neuves, capables de plaire à l'esprit du temps.

(1) STRATHMANN: Geschichte der frühchristlichen Askese, I, pp. 129 ss.
(2) εἰ γὰρ ὁ ἀγένητος καὶ ἄφθαρτος καὶ ἀίδιος καὶ οὐδενὸς ἐπιδεὴς καὶ ποιητὴς τῶν ὅλων καὶ εὐεργέτης καὶ βασιλεὺς βασιλέων καὶ θεὸς θεῶν οὐδὲ τὸν ταπεινότατον ὑπεριδεῖν ὑπέμεινεν, ἀλλὰ καὶ τοῦτον εὐωχῆσαι λογίων καὶ θεσμῶν ἱερῶν ἠξίωσεν, ὡς μόνον ἑστιᾶν μέλλων καὶ μόνῳ τὸ συμπόσιον εὐτρεπίζεσθαι πρὸς ψυχῆς ἀνάχυσιν ἱεροφαντουμένης, ᾗ θέμις τὰς μεγάλας τελεῖσθαι τελετάς, ἐμοὶ τῷ θνητῷ τί προσῆκον ὑψαυχενεῖν... (*De Decalogo* 41).
Philon a donné une autre frappe mystérieuse à sa doctrine sur les vertus: le mystère de la fécondation divine. Il s'écarte ici du thème ordinaire. Cf. BRÉHIER, op. laud., pp. 245 s.

Translation

p.58/86:

complete. One must bring theirself into harmony with God. One must offer theirself to God, attach ourself to Him, take refuge in Him. One must imitate Him, honor and fear Him, be grateful Him, obey and serve Him; for His sake, one must be virtuous; yes, all our actions must relate to Him alone" (1).

To live by this piety is also to celebrate a mystery: the pious soul is admitted by the Sovereign King to the feast of His sacred discourse and oracles, alone with Him, he is received at His table so that, in this intimacy, he can pour out his soul in complete freedom as he celebrates the great mysteries (2).

If Aristeas, Josephus and Philo — insofar as they may have preserved the tradition — overlap in the expressions and even in the substance of a thought that in itself forms an excellent theme for propaganda, we may be allowed to conclude that here again we have touched on a theory that predates Philonic mysticism. The Jews’ customs have been compared with the ‘Orphic life’: dietary and other abstinences imposed on the Mystics. It has been shown that the latter, more than the former, introduced us to the invisible world and brought us into intimate contact with the Divinity, since they had been prescribed by God as a sign and actualization of his government among men. But in this way, the breath of the Mysteries still passed across Judaism, and it defined itself in new formulas, capable of appealing to the spirit of the age.

(1) Hermann Strathmann, Geschichte der frühchristlichen Askese bis zur Entstehung des Mönchtums in religions-geschichtlichen Zusammenhang, Vol. I, [1914] pp.129-131: „Frömmigkeit — das ist für Philo zunächst die theoretische Überzeugungvondemeinen Gott als dem Schöpfer, Erhalter und Lenker aller Dinge. [...] ja er soll der einzige Beziehungspunkt all unseres Tuns sein.“
(2) Philo Judaeus, *De Decalogo* 41: “For if the uncreated, and immortal, and everlasting God, who needs nothing and who is the Artificer of All, and the benefactor and King of kings, and God of gods could not brook to despise even the humblest, but deigned to banquet him on holy oracles and statutes, as though he should be the sole guest, as though for him alone the feast was prepared, to refresh a soul instructed in the holy secrets and accepted for admission....” Philo struck another mystical blow upon his doctrine on the virtues: the mystery of Divine Fecundation. Here he departs from the ordinary theme. Cf. BRÉHIER, op. laud. pp.245f.

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.59/87:

CONCLUSION.

Aux temps de Philon, le Judaïsme devint une sophia. Nous avons essayé de montrer que, deux siècles auparavant, il s'était présenté devant le monde païen comme un mystèrion. Des formules « mystérieuses » recueillies çà et là dans les milieux hellenistiques s'organisèrent, à cette période primitive de l'alexandrinisme, autour de la doctrine centrale du Judaïsme, le Gouvernement divin; toute la religion prit ainsi prit ainsi rang de mystère. Abraham, le premier, avait découvert la doctrine secrète dans la révélation harmonieuse des astres, Moïse en avait reçu, initié par Dieu lui-même, la tradition au Sinaï. Désormais, tous ceux qui étaient dignes de pénétrer les sacrés arcanes des livres mosaïques y trouvaient, avec l'initiation, la connaissance du mystère juif; un nom mystique, qu'on ne pouvait livrer qu'aux mystes, le résumait. Gardiens de ce mystère, les Juifs constituaient un collège sacerdotal, un peuple de mystes et de hiérophantes.

Du coup, une excellente méthode de propagande était née: la littérature mystérieuse la monnaya.

On se tromperait sans doute si l'on prenait ces idées pour de simples recettes littéraires. Avec Philon, qui n'a d'estime que pour la philosophie et la mystique personnelle, les thèmes mystérieux ne sont que littérature: nous pensons avoir établi qu'ils furent frappés à une époque antérieure au philonisme, quand il y avait encore honneur et profit à faire figure dans le monde des Mystères.

On commettrait peut-être une erreur plus grave en s'imaginant que le Judaïsme, pour avoir frôlé le mystère, perdit toute son originalité. La doctrine du Gouvernement divin, par sa nature même, pouvait

Translation

p.59/87:

CONCLUSION.

In Philo's time, Judaism became a *Sophia*. We have tried to show that, two centuries earlier, it had presented itself to the pagan world as a *Mystèrion*. During this primitive period of Alexandrianism, in Hellenistic circles ‘Mystical’ formulas were collected in various places, gathered about the central doctrine of Judaism, Divine Government; the whole religion thus took on the rank of Mystery. The first, Abraham, had discovered the secret doctrine in the harmonious revelation of the stars; Moses, initiated by God Himself, had received the tradition on Sinai. Henceforth, all those worthy of penetrating sacred mysteries of Mosaic books found there, by initiation, knowledge of the Jewish Mystery; a mystical Name, which could only be given to mystics, sums it up. As guardians of this mystery, Jews constituted a priestly college, a people of mystes and hierophants.

As a result, an excellent method of propaganda was born: Mystery literature made it profitable.

It would be a mistake to take these ideas as mere literary formulas. For Philo, who esteems only philosophy and personal mysticism, mystical themes are nothing but literature: we think we've established that they were coined in an era before Philonism, when there was still honour and profit to be made in the world of the Mysteries.

It would perhaps be a more serious error to imagine that Judaism lost all its originality because it came so close to the Mystery. The doctrine of Divine Government, by its very nature, could have been adapted to the

L.Cerfaux “Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon” (1924)

p.60/88:

s'adapter aux nécessités du «Mystère» sans danger trop grave: la transcendance de l'idée divine, le respect dû à la Puissance de Dieu, à son Nom, à ses oracles réussirent à s'exprimer en formules «mystérieuses» sans qu'aucune profanation atteignît le fond même.

LUCIEN CERFAUX.

.

Translation

p.60/88:

needs of the ‘Mystery’ without great danger: the transcendence of the Divine Idea, the respect due to the Power of God, to his Name, to his oracles manageably expressed in ‘mystical’ formulas without any profanation attaining the very depths of the ‘Mystery’.

LUCIEN CERFAUX.